U d'/of OTTAWA
39003011246799

NIHIL OBSTAT :

R. P. Hyacinthe LACOMME,
Lecteur en théologie.

R. P. Emmanuel LUSSIAA,
Lecteur en théologie.

IMPRIMATUR :

Marseille, 21 septembre 1927.

Fr. Hilarion TAPIE,
Prieur Provincial.

Toulouse, 23 septembre 1927.

J. DÉLIES,
Vic. gén.

BX
1749
T44
P428
1907
v. 18

AVANT-PROPOS

Comme nous en avertissions nos lecteurs dans l'Avant-Propos du précédent volume de notre *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, le nouveau volume que nous leur offrons aujourd'hui devait paraître ensemble avec le précédent et ne former avec lui qu'un seul et même volume. La commodité du format et son maniement plus facile nous déterminèrent à les séparer.

Et cela nous a permis de publier à part, en un volume distinct, le traité de l'Eucharistie.

Ce traité sera le dernier traité complet de la *Somme théologique*. On peut dire, en un sens, qu'avec le présent volume se termine, dans notre Commentaire, la *Somme théologique* proprement dite. Le prochain volume commencera le commentaire du *Supplément*. Il est vrai qu'il comprendra, au début, les sept dernières questions que saint Thomas avait traitées dans la *Somme*. Nous les joindrons au *Supplément*, parce qu'elles commencent le traité de la pénitence que le début du *Supplément* continuera. De la sorte tout ce qui a trait au sacrement de pénitence viendra dans le même volume.

Moins encore que pour les précédents traités, nous ne nous attarderons à signaler, dans cet Avant-Propos, l'excellence et les richesses du traité de l'Eucharistie que nous offrons maintenant à nos lecteurs. Eux-mêmes en jouiront

à chaque pas dans son étude. Nous dirons simplement qu'il est le digne couronnement de cette *Somme théologique* qu'on a pu appeler si justement « le plus beau livre sur la plus belle science » (P. Coconnier).

En raison même de sa dignité, de son excellence, de la place qu'il a occupée dans la vie de saint Thomas, nous nous sommes appliqué avec un soin particulier à saisir et à mettre en lumière la pensée authentique du saint Docteur dans ce nouveau traité. Soit pour la question essentielle de la transsubstantiation qui commande tout ici, soit pour la question, aujourd'hui encore débattue, de la nature du sacrifice, inséparable de la raison même du sacrement, notre préoccupation constante a été de nous plier avec une docilité parfaite à la pensée de saint Thomas telle qu'il l'a exposée lui-même, persuadé qu'en ces mystères si hauts et si profonds, comme pour les autres, du reste, nul n'a mieux rendu que lui la pensée de l'Église qui est la pensée même de Dieu.

Couvent Saint-Joseph de Biarritz, 13 novembre 1927,

en la fête du patronage de saint Thomas d'Aquin.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

TROISIÈME PARTIE

« Nous devons, après » avoir traité de la confirmation, qui venait, dans l'ordre des sacrements, après le sacrement de baptême, « traiter » maintenant « du sacrement de l'Eucharistie : *Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiae* ». — C'est par ces simples mots que saint Thomas annonce son nouveau traité. D'aucuns s'en étonneront peut-être. Mais cette simplicité paraîtra d'autant plus admirable que celui qui annonce l'Eucharistie en termes si modestes est celui-là même qui en a parlé comme nul autre ne l'a fait. Imitons la simplicité du saint Docteur; et, sans nous épuiser en avertissements sur l'excellence du nouveau traité que nous abordons, venons tout de suite à l'objet de notre étude. Ici, d'ailleurs, plus que jamais, notre étude — comme elle l'est depuis le début de la *Somme* — ne sera qu'une sublime contemplation.

Le traité de l'Eucharistie comprend onze questions (q. 73-83). — Les sept premières questions s'occupent du sacrement lui-même : dans sa nature d'abord; et puis, dans « son effet » (q. 79) : — dans sa nature : en général, ou « du sacrement lui-même » (q. 73); et en particulier : — d'abord, « de sa matière » (q. 74-77); puis, « de sa forme » (q. 78). — Les questions 80 et 81 traiteront de l'usage ou de la réception de ce sacrement, « de ceux qui le reçoivent »; la question 82, « du ministre »; la question 83, « du rite » de ce sacrement.

Est-il besoin de faire remarquer que saint Thomas, dans la division de son traité de l'Eucharistie, ne parle de l'Eucharistie que comme sacrement et qu'il ne dit pas un mot explicite

de l'Eucharistie comme sacrifice. Non pas certes qu'il ait eu la pensée de mettre en doute que l'Eucharistie ne soit un sacrifice, le sacrifice de la nouvelle loi; ou qu'il y ait eu un oubli dans sa pensée, dans sa mémoire. C'est qu'à vrai dire, et nous nous en convaincrons à chaque pas dans notre étude, il n'y a pas lieu de séparer, dans l'Eucharistie, la raison de sacrement et la raison de sacrifice, bien que ces deux raisons soient parfaitement distinctes. Le sacrement et le sacrifice sont inséparables dans l'Eucharistie. L'Eucharistie n'est sacrifice que parce qu'on y trouve, réellement présente, bien qu'à l'état sacramentel, la Victime immolée sur le Calvaire; et ce sera même par la manière dont sera constitué ce sacrement, dans l'acte qui le fera être lui-même, que consistera, nous le verrons, toute la raison du sacrifice. La Victime est présente dans la matière et dans la forme du sacrement; et elle est immolée, par le fait même qu'elle est rendue présente, selon le mode que nous verrons, dans cette matière et dans cette forme du sacrement. — Comment, dès lors, instituer un traité scientifique, théologique, de l'Eucharistie, en voulant séparer ce qu'on appellera le sacrifice de ce qu'on appellera le sacrement; comment surtout instituer ce traité, en parlant de l'Eucharistie comme sacrifice avant de parler de l'Eucharistie comme sacrement. C'est proprement s'égarer, sur la nature profonde de l'Eucharistie, dès le premier pas que l'on fait dans son étude. Ce mode de procéder, qui convient excellemment à la législation canonique, ne saurait être celui du théologien, scrutant la nature des choses divines. Saint Thomas, lui, a eu de l'Eucharistie une vue autrement géniale. — Venons tout de suite, avec le saint Docteur, à ce qui doit être le premier objet de notre étude : la nature même de l'Eucharistie. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIII

DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE

Cette question comprend six articles :

1° Si l'Eucharistie est un sacrement ?
2° Si ce sacrement est un ou plusieurs ?
3° S'il est de nécessité de salut ?
4° De ses noms.
5° De son institution.
6° De ses figures.

De ces six articles, les cinq premiers considèrent le sacrement de l'Eucharistie en lui-même; le sixième, dans ses figures. — En lui-même, il est considéré, d'abord, dans son être (art. 1-4); puis, dans son origine (art. 5). — Dans son être, du point de vue réel ou physique (art. 1-3); du point de vue logique, si l'on peut ainsi dire, ou nominal, quant aux termes qui le désignent (art. 4). — Dans son être réel ou physique : nature, unité, nécessité. — La nature va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'Eucharistie est un sacrement?

Trois objections veulent prouver que « l'Eucharistie n'est pas un sacrement ». — La première déclare « qu'à une même fin ne doivent pas être ordonnés deux sacrements; parce que chaque sacrement est efficace à produire son effet. Puis donc qu'à la perfection sont ordonnées la confirmation et l'Eucharistie, comme le dit saint Denys au chapitre IV de la *Hiérar-*

chie Ecclésiastique, il semble que l'Eucharistie n'est pas un sacrement, étant donné que la confirmation en est un, ainsi qu'il a été vu précédemment » (q. 65, art. 1 ; q. 72, art. 1). — La seconde objection dit qu' « en tout sacrement de la nouvelle loi, ce qui tombe visiblement sous les sens produit l'effet invisible du sacrement : c'est ainsi que l'ablution de l'eau cause et le caractère baptismal et l'ablution spirituelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 63, art. 6 ; q. 66, art. 1, 3, 7). Or, les espèces du pain et du vin, qui tombent sous les sens, dans ce sacrement, ne produisent ni le corps du Christ véritable, qui a raison de chose et de sacrement, ni le corps mystique, qui a raison de chose seulement dans l'Eucharistie. Donc il semble que l'Eucharistie n'est pas un sacrement de la nouvelle loi ». — La troisième objection fait observer que « les sacrements de la nouvelle loi qui ont une matière sont réalisés dans l'usage de la matière : tels, le baptême, dans l'ablution ; et la confirmation, dans le signe fait avec le chrême. Si donc l'Eucharistie était un sacrement, sa réalisation consisterait dans l'usage de la matière, non dans sa consécration : chose qui est manifestement fausse, parce que la forme de ce sacrement consiste dans les paroles qui sont dites dans la consécration de la matière, comme on le verra plus loin (q. 78, art. 1). Donc l'Eucharistie n'est pas un sacrement ». Nous entrevoyons, par cette dernière objection, la vérité des remarques déjà faites au sujet du rapport qui se trouve entre le sacrement et le sacrifice, dans l'Eucharistie. Le sacrifice sera inséparable de l'acte qui fait être ou constitue dans sa réalité, par mode de cause productrice, le sacrement lui-même.

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est dit dans une collecte (Pour les vivants et les défunts, à la post-communion) : *Que ce sacrement qui est le vôtre ne soit pas pour nous une condamnation à la peine* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les sacrements de l'Église sont ordonnés à subvenir à l'homme dans la vie spirituelle ». C'est le principe qui commande tout dans l'ordre des sacrements, comme nous l'avons vu à la question 61, quand il s'agissait de leur nécessité. Leur raison d'être totale

est de subvenir à l'homme, après sa chute, alors qu'il gît, mort ou malade, ayant perdu ou compromis en lui le principe même de sa vie spirituelle surnaturelle. Encore est-il que la perfection de ces remèdes spirituels sera bien différente selon les divers états du genre humain par rapport à la venue du Christ dans le monde. Ce n'est qu'après cette venue du Christ et alors qu'a été réalisé le mystère de la rédemption par la croix, que les sacrements ont existé sous forme d'organisme complet devant rétablir l'homme dans toute la perfection de sa vie surnaturelle restaurée. « Or », nous l'avons vu aussi et c'est un second principe que saint Thomas, éclairé de Dieu, a su mettre en pleine lumière, ici, dans sa *Somme théologique*, notamment à l'article premier de la question 65, « la vie spirituelle se conforme à la vie corporelle ; en raison de ce que les choses corporelles portent en elles la similitude des choses spirituelles » : et nous-mêmes nous ne pouvons nous élever aux choses spirituelles qu'en nous appuyant sur les choses corporelles. « D'autre part, il est manifeste que, pour la vie corporelle, si est requise la génération par laquelle l'homme reçoit la vie, et la croissance qui conduit l'homme à la perfection de cette vie; de même, aussi, est requis l'aliment, par lequel l'homme est conservé dans cette même vie. Il suit de là que comme pour la vie spirituelle, il a fallu qu'il y eût le baptême, qui est la génération spirituelle, et la confirmation, qui est la croissance spirituelle; de même, il a fallu qu'il y eût le sacrement de l'Eucharistie, qui est l'aliment spirituel ». On le voit, cette lumineuse argumentation n'est qu'une application nouvelle, faite au sacrement de l'Eucharistie, du principe établi, pour tous les sacrements, à l'article premier de la question 65, et dont nous avions déjà vu l'applicalion faite spécialement au sacrement de baptême et au sacrement de confirmation.

Les deux derniers mots de saint Thomas, au corps de l'article, doivent être retenus. Ils définissent excellemment, dès ce premier article, la nature de l'Eucharistie. L'Eucharistie, dans l'économie surnaturelle des moyens de salut inaugurée par le Christ, est un aliment : un *aliment spirituel*, car il s'agit ici de vie spirituelle. Cet aliment spirituel, parce qu'il est destiné à

l'être humain, qui est tout ensemble corps et esprit, bien plus — et c'est là, nous l'avons vu avec saint Thomas, toute la raison des sacrements — parce qu'il est destiné à l'être humain déchu, ruiné par le péché, devra être conféré à l'homme sous la forme qui convient à son état de ruine : il faudra qu'il soit quelque chose de corporel, de telle sorte que la vertu nutritive spirituelle qu'il portera avec lui sera attachée essentiellement à un signe matériel et sensible. Il s'agira d'aliment spirituel, mais adapté, en ce qu'il a de spirituel, à l'aliment corporel qui nourrit l'homme dans la vie de son corps. De là cette notion de l'Eucharistie, s'imposant à nous dès ce premier article, supposée tout de suite par les objections elles-mêmes qui s'appliquaient, du reste, à en contester la légitimité; savoir que l'Eucharistie n'est pas autre que du pain et du vin sur lesquels sont tombées les paroles consécratoires, y produisant cet effet, que, sans modifier en rien l'extérieur de ce pain et de ce vin, ce pain et ce vin ne sont plus un aliment ordinaire, destiné à conserver la vie du corps, mais un aliment spirituel, au sujet duquel on parle du corps et du sang du Christ, devenus, pour le chrétien, une vraie nourriture, un vrai breuvage, qui doivent alimenter sa vie spirituelle surnaturelle. Saint Thomas, dans le corps de l'article, a justifié la présence d'un tel sacrement dans l'économie chrétienne des moyens de salut. Nous aurons, dans la suite de notre traité, à mettre en lumière chacun des points contenus dans la notion du sacrement supposée ici. Il suffit, pour le moment, d'avoir montré que cet ensemble que nous venons de résumer et que désigne le nom d'Eucharistie, a sa place exigée dans l'économie des sacrements de la loi nouvelle.

L'*ad primum* répond à la difficulté du double emploi que semblerait faire ce nouveau sacrement après celui de la confirmation. Tous deux, en effet, seraient ordonnés à une même fin, la perfection de la vie chrétienne. L'équivoque est dans le mot *perfection*. C'est qu'en effet, « il est une double perfection » dans l'ordre de la vie soit corporelle, soit spirituelle. « L'une est dans l'homme lui-même, à laquelle il est conduit par la croissance. C'est cette perfection qui convient à la confirma-

tion. L'autre est la perfection que l'homme tire de l'adjonction » d'une chose extérieure, « de la nourriture, du vêtement, ou de toute autre chose du même genre. Cette perfection est celle qui convient à l'Eucharistie, laquelle est une réfection spirituelle, *quæ est spiritualis refectio* ». Ici encore, retenons ces deux derniers mots, qui complètent ceux de la fin du corps de l'article. Ils nous montrent que si nous parlons d'aliment spirituel, c'est en vue ou en fonction de l'acte même de nourrir ou de refaire qui a son effet dans le vivant ou dans le sujet à nourrir.

L'*ad secundum* n'accepte pas qu'il y ait, entre le sacrement de l'Eucharistie et les autres sacrements, notamment le baptême, la différence radicale que signalait l'objection. Il n'est pas vrai, d'une part, que ce qui tombe sous les sens, dans l'Eucharistie, n'ait aucun effet spirituel ; ni, non plus, d'autre part, que ce qui tombe sous les sens, dans les autres sacrements, tel le baptême, ait un effet spirituel au sens où l'objection paraissait l'entendre. « L'eau, dans le baptême, ne cause pas l'effet spirituel en raison d'elle-même, mais en raison de la vertu de l'Esprit-Saint existant dans l'eau. Aussi bien, saint Chrysostome dit (hom. XXXVI, *sur saint Jean*), à propos de ces paroles, ch. v (v. 4), *l'ange du Seigneur descendait par intervalles*, etc. : *Dans les baptisés, ce n'est pas simplement l'eau qui opère*; *mais, quand elle a reçu la grâce de l'Esprit-Saint, alors elle enlève tous les péchés*. Or, ce qu'est la vertu de l'Esprit-Saint pour l'eau du baptême, le corps véritable du Christ l'est pour les espèces du pain et du vin ». Nous ne dirons donc pas que les espèces du pain et du vin ne font rien; elles ont, au contraire, l'action ou l'efficacité la plus merveilleuse, comme nous le verrons plus tard, dans le sujet qui les reçoit. Toutefois, « elles n'ont d'action » spirituelle, « que par la vertu du corps du Christ véritable » qu'elles renferment. — Nous entrevoyons, par là, ce qui va se dégager plus encore de la réponse suivante, savoir que le sacrement de l'Eucharistie, dans sa raison de sacrement, ou de signe sacré qui contient et produit la grâce spirituelle, ne peut pas s'entendre des seules espèces sacramentelles du pain et du vin, mais des espèces du pain et

du vin ayant en elles le corps et le sang du Christ qui leur confère leur vertu; comme l'eau du baptême n'a la raison de sacrement que pour autant qu'elle a en elle, quand elle est sous l'action des paroles qui la lui confèrent, la vertu de produire l'effet spirituel du sacrement. Et si l'on objecte qu'il faut que le sacrement soit sensible, et que ni la vertu de l'Esprit-Saint dans l'eau du baptême n'est chose sensible, ni le corps ou le sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, nous répondons que, de part et d'autre, la condition de chose sensible se trouve remplie dans la forme ou dans les paroles qui *expriment*, dans le baptême, la vertu purificatrice, et, dans l'Eucharistie, la réalité du corps et du sang du Christ sous les dehors du pain et du vin.

Mais ceci nous amène à l'*ad tertium*, où saint Thomas achève de préciser la nature du sacrement de l'Eucharistie. L'objection voulait que l'Eucharistie ne fût pas un sacrement, pour ce motif qu'on ne peut pas en marquer la réalisation dans l'usage ou l'application de la matière, comme c'est le cas pour les autres sacrements qui ont un élément matériel. Saint Thomas déclare que « le sacrement est dit tel parce qu'il contient quelque chose de sacré ». Ce n'est donc pas la seule raison de chose sensible, qui constituera la raison de sacrement : ce n'en est que le genre, si l'on peut ainsi dire; la différence spécifique se tire du rapport à quelque chose de sacré. « Or, une chose peut être sacrée, d'une double manière : absolument; et par rapport à quelque autre chose. Et, précisément, il y a cette différence, entre l'Eucharistie et les autres sacrements ayant une matière sensible, que l'Eucharistie contient quelque chose de sacré d'une façon absolue, savoir le Christ Lui-même; tandis que l'eau du baptême contient quelque chose de sacré en fonction d'autre chose, savoir une vertu ordonnée à sanctifier; et la raison est la même pour le chrême et autres matières semblables. C'est pour cela que le sacrement de l'Eucharistie se parfait » ou se réalise et est produit « dans la consécration même de la matière; tandis que les autres sacrements se parfont dans l'application de la matière à l'homme qui est sanctifié. Et de là suit encore, ajoute saint Thomas,

une autre différence. Car, dans le sacrement de l'Eucharistie, ce qui a raison de chose et de sacrement se trouve dans la matière; et ce qui a raison de chose seulement, c'est-à-dire la grâce qui est conférée, dans le sujet qui le reçoit. Dans le baptême, au contraire, l'un et l'autre est dans le sujet qui reçoit le sacrement; savoir : et le caractère qui a raison de chose et de sacrement, et la grâce de la rémission des péchés, qui a raison de chose seulement. Et la raison est la même dans les autres sacrements ».

Il résulte de cette réponse, que nous ne pouvons pas parler de l'Eucharistie comme des autres sacrements. Les autres sacrements, qui ont une matière sensible, se parfont dans l'usage ou l'application de cette matière. Ils ne seront donc qu'autant qu'on applique cette matière avec la forme voulue qui lui donne la vertu spirituelle sans laquelle nous ne parlerions pas de sacrement dans la loi nouvelle. L'Eucharistie se parfait dans la consécration de la matière. Elle sera donc tant que la matière consacrée restera. Dans les autres sacrements, ce qui a raison de chose et de sacrement est en dehors du sacrement lui-même : on ne le trouve que dans le sujet où est reçu l'effet du sacrement. Dans l'Eucharistie, au contraire, on le trouve dans la matière même du sacrement, quand cette matière, portant la vertu de la forme prononcée sur elle, est devenue et demeure le sacrement, qui, du reste, n'est ce sacrement que parce qu'elle contient ce qui a ainsi raison de chose et de sacrement et qui est le corps réel du Christ d'où le sacrement tire toute sa vertu sanctificatrice.

Que penser, après cela, de la question ou controverse, soulevée, au sujet de l'Eucharistie, touchant ce en quoi consiste, dans l'Eucharistie, la raison de sacrement. Quand nous parlons, purement et simplement, du sacrement de l'Eucharistie, que voulons-nous dire et que désignent ces mots. S'agit-il seulement des espèces du pain et du vin ? S'agit-il du corps et du sang du Christ présent sous ces espèces? S'agit-il tout ensemble des espèces et du corps ou du sang?

Il s'agit manifestement des espèces du pain et du vin sous la raison de *saintes espèces*, ou d'espèces du pain et du vin

après que le pain et le vin ont subi l'action de la consécration. Mais qui ne voit que toute la raison de ces espèces, ainsi considérées, est de n'être plus que les accidents du pain et du vin *en fonction d'une nouvelle réalité cachée et livrée par eux*, comme avant la consécration, ils cachaient et livraient la substance ou la réalité du pain et du vin. Dès lors, de même qu'avant la consécration on ne distinguait pas entre le pain et le vin et leurs accidents, au point de vue de la réalité de la chose qu'on avait devant soi, mais qu'en désignant les accidents du pain et du vin on entendait désigner le pain et le vin eux-mêmes; pareillement, après la consécration, nous ne distinguerons pas, au point de vue de la chose qui est là devant nous : il n'y a qu'une réalité de substance, qui est le corps et le sang du Christ, mais sous les dehors ou accidents du pain et du vin. Et le sacrement de l'Eucharistie sera donc, à parler purement et simplement, le corps et le sang du Christ *rendus sensibles* par les espèces du pain et du vin. Ce ne sont pas les espècee seules, ni le corps et le sang du Christ considérés en eux-mêmes; mais les espèces du pain et du vin contenant le corps et le sang de Jésus-Christ. Sans doute, dans ce tout, nous pourrons et devrons distinguer ce qui a la raison de sacrement seulement : et ceci ne sera que les espèces du pain et du vin, privées de leur propre substance. Mais, à la différence des autres sacrements où ce qui a raison de chose et de sacrement est en dehors du sacrement extérieur, et dans le sujet qui reçoit le sacrement; ici, ce qui a raison de chose et de sacrement est hors du sujet qui doit le recevoir et se trouve contenu dans le sacrement extérieur lui-même. D'autre part, étant donné que ce qui a ainsi raison de chose et de sacrement, dans l'Eucharistie, est tout ce qu'il y a de plus excellent, puisque c'est le Christ Lui-même, il s'ensuit que l'excellence ou la dignité du sacrement, même sous sa raison de sacrement extérieur et se tenant en soi, indépendamment de ses effets spirituels à produire ou produits dans le sujet qui le reçoit, lui vient de ce qui, en lui, a raison de chose et de sacrement. C'est pour cela que même en lui-même ou sous sa raison de sacrement seulement, on ne le considérera jamais pour lui-même, *mais toujours en fonction de ce qui, en*

lui, a raison de chose et de sacrement; c'est-à-dire en fonction du corps et du sang du Christ. De là vient que même quand il s'agit des espèces du pain et du vin, qui demeurent et selon qu'elles demeurent après la consécration, ne remplissant plus leur office d'espèces par rapport à la substance du pain et du vin désormais remplacées, mais remplissant cet office par rapport à la substance du corps et du sang du Christ, nous les traitons comme nous traiterions le corps et le sang du Christ, s'ils étaient là *in specie propria*, sous l'aspect de leurs accidents propres — en tout ce qui est du culte et de l'honneur à leur rendre. C'est pour cela que nous les appelons le Très Saint Sacrement. C'est pour cela que nous célébrons la fête du Très Saint Sacrement et que nous appelons cette fête soit la fête du Très Saint Sacrement, soit la fête du corps du Christ. C'est pour cela, enfin, que nous *adorons* le Très Saint Sacrement de l'adoration de latrie, qui n'est due qu'à Dieu seul. Toutefois, et parce que dans ce tout qui est le Très Saint Sacrement, nous distinguons ce qui a raison de sacrement seulement et qui n'est pas autre que les espèces du pain et du vin en elles-mêmes, et ce qui a raison de chose et de sacrement, qui est le corps et le sang du Christ contenus sous ces espèces, de là vient que nous pourrons dire du sacrement certaines choses que nous ne dirons pas du corps ou du sang du Christ contenus dans le sacrement.

Ici, il faudrait reproduire toute la prose du *Lauda Sion*, qui est un divin commentaire des réflexions que nous venons d'exprimer.

Dogma datur christianis
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides
Praeter rerum ordinem.

Caro cibus, sanguis potus,
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.
Sub diversis speciebus,
Signis tantum et non rebus,
Latent res eximiæ.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus.
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille;
Quantum isti, tantum ille;
Nec sumptus consumitur.

Fracto demum sacramento,
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento
Quantum toto tegitur.
Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur[1].

1. Voici la traduction littérale de ces strophes, telle que nous l'avons donnée dans notre *Initiation thomiste* (p. 314, 315).

Un dogme est donné aux chrétiens,
Que le pain se change en chair,
Et le vin en sang :
Ce que tu ne saisis pas, ce que tu ne vois pas,
Une foi forte te l'affirme,
En dehors du cours ordinaire des choses.

Le pain est la chair, le vin est le sang,
Mais le Christ demeure tout entier
Sous l'une et l'autre espèce :
Sous des espèces diverses,
Qui ne sont que des signes, non des choses,
Se cachent des choses exquises.

Nullement coupé par celui qui le prend,
Nullement broyé ou divisé,
Le Christ est reçu tout entier :
Un seul le prend, mille le prennent,
Autant ceux-ci, autant celui-là,
Et, pris, Il n'est point épuisé.

Enfin, quand le sacrement est fractionné,
Ne te troubles pas, mais souviens-toi
Qu'il y a autant sous le fragment
Qu'il se trouve sous le tout :
La chose n'a point de brisure,
Le signe seul est en fracture
Sans que l'état ou la stature
De la chose sous le signe ait diminué.

Et tout cela est compris dans la formule même par laquelle nous appelons l'Eucharistie *le sacrement du corps du Christ*. Par cette formule, en effet, tantôt nous voulons dire que le corps du Christ est lui-même honoré sous la raison de sacrement, et tantôt qu'il est contenu sous les espèces du pain et du vin qui en sont le sacrement.

L'Eucharistie est un sacrement, le sacrement de la nutrition spirituelle; et elle est cela, elle est ce sacrement, parce que sous les espèces du pain et du vin, elle est pour nous le mets spirituel par excellence; savoir : le corps et le sang du Christ, dans la vérité de leur substance. — Mais, tout de suite, et en raison même de ce que nous venons de dire, une question se pose. Puisqu'il y a dans l'Eucharistie un double élément, le pain et le vin, le corps et le sang du Christ, qu'en sera-t-il de son unité ou de sa multiplicité. Devrons-nous dire que l'Eucharistie est multiple dans sa raison de sacrement; ou, pourrons-nous, malgré tout, revendiquer, pour elle, dans cette raison de sacrement, le caractère ou la note de parfaite unité. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'Eucharistie est un seul sacrement, ou plusieurs?

Trois objections veulent prouver que « l'Eucharistie n'est pas un sacrement qui soit un, mais » qu'« elle est plusieurs ». — La première en appelle à ce qu'« il est dit dans la collecte » que nous avons déjà citée (*Pour les vivants et les défunts*, postcommunion) : *Nous vous le demandons, Seigneur, que les sacrements que nous avons reçus, nous purifient*. Or, il s'agit là de la réception de l'Eucharistie. Donc l'Eucharistie n'est pas un sacrement qui soit un, mais elle est plusieurs ». — La seconde objection dit qu'« il est impossible, si l'on multiplie le genre, de ne pas multiplier l'espèce; et, par exemple, un homme ne peut pas être plusieurs animaux. Or, le signe est le genre du sacrement, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 60,

art. 1). Puis donc que dans l'Eucharistie il y a plusieurs signes, savoir le signe du pain et le signe du vin, il semble s'ensuivre qu'il y a plusieurs sacrements ». — La troisième objection rappelle que « ce sacrement se parfait dans la consécration de la matière, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 3um*). Or, dans ce sacrement, il y a une double consécration de la matière. Donc le sacrement est double ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 17) : *A plusieurs nous sommes un seul pain et un seul corps, dès là que nous participons tous à un même pain et à une même coupe.* Par où l'on voit que l'Eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église. Or, le sacrement porte l'image de ce dont il est le sacrement. Donc l'Eucharistie est un sacrement qui est un ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme on le voit au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7, 8; Did., liv. IV, ch. vi), est dit un, non pas seulement ce qui est indivisible, ou ce qui est continu, mais aussi ce qui est parfait », c'est-à-dire ce qui ayant plusieurs parties, même distinctes et séparées, est lui-même la résultante ordonnée et harmonieuse de ces parties diverses : « en ce sens, on dira la maison une, l'homme un. Or, cet un en perfection est ce dont l'intégrité est constituée par toutes les choses qui sont requises pour sa fin : c'est ainsi que l'homme est intégré de tous les membres nécessaires aux opérations de l'âme; et la maison, des parties qui sont nécessaires à l'habitation. De cette sorte, le sacrement de l'Eucharistie est dit un. Il est ordonné, en effet, à la réfection spirituelle, qui est conforme à la réfection corporelle », se modelant sur elle en quelque sorte, comme nous l'avons fait remarquer pour toute l'économie des moyens de salut que sont les sacrements de la nouvelle loi. « D'autre part, pour la réfection corporelle deux choses sont requises; savoir : la nourriture, qui est l'aliment sec; et la boisson, qui est l'aliment humide. C'est pour cela que deux choses aussi sont requises pour l'intégrité de ce sacrement; savoir : la nourriture spirituelle et la boisson spirituelle; selon

cette parole marquée en saint Jean, ch. VI (v. 56) : *Ma chair est vraiment une nourriture; et mon sang est vraiment un breuvage*. Il suit de là que ce sacrement est plusieurs matériellement; mais il est un formellement et dans l'ordre de la perfection ». — Il est très vrai qu'il y a plusieurs choses ou plusieurs éléments et des éléments très distincts ou très divers, dans l'Eucharistie, comme sont le pain et le vin, le corps et le sang du Christ. Mais ces éléments distincts et divers sont ordonnés à intégrer un même tout. Le tout qu'ils intègrent n'est pas autre que celui du repas spirituel — *refectio spiritualis* — destiné à refaire l'âme dans sa vie spirituelle. L'Eucharistie est, formellement, un repas, une table préparée pour l'âme chrétienne, pour les fidèles du Christ. La multiplicité des aliments, notamment du double aliment essentiel à tout repas, la nourriture et le breuvage, ne nuit en rien à l'unité de la table ou du repas; elle est bien plutôt ce qui la consacre, puisqu'il ne saurait y avoir de repas parfait, de table parfaite, sans le concours de ce double aliment essentiel. — Nous n'avons pas à nous attarder ici à l'objection qu'on pourrait tirer de la pratique de la communion sous une seule espèce. Nous l'étudierons plus tard, *ex professo*, à l'article 12 de la question 80.

L'*ad primum* fait observer que « dans la même collecte » citée par l'objection, « il est dit, d'abord, au pluriel : *Que les sacrements que nous avons reçus nous purifient;* et, ensuite, au singulier, il est ajouté : *Que ce sacrement qui est vôtre ne soit pas pour nous une obligation à la peine*, pour montrer que ce sacrement est, en un sens, multiple, mais, purement et simplement, un ».

L'*ad secundum* déclare que « le pain et le vin sont matériellement plusieurs signes, mais formellement et » dans le sens du tout parfait qu'ils constituent ou « dans l'ordre de la perfection, ils ne sont qu'un, pour autant que de l'un et de l'autre se parfait une seule réfection ». Les deux ne constituent qu'un seul repas, une seule table, un seul banquet, un seul festin.

L'*ad tertium* dit que « même du fait qu'il y a une double

consécration pour ce sacrement, on n'en peut tirer rien d'autre, sinon que ce sacrement est matériellement plusieurs, comme il a été dit » (au corps de l'article). — Nous verrons plus tard, quand il s'agira de la célébration de ce sacrement ou de l'acte même qui le constitue et le fait être, la raison ou le pourquoi de la double consécration dont il est ici question. Cette double consécration sera nécessaire, non pas seulement pour nous donner le double aliment qui doit constituer l'intégrité du repas spirituel qu'est l'Eucharistie, mais aussi pour donner à ce double aliment le caractère essentiel qu'il doit avoir et qui est celui de nous faire participer à la Victime immolée à laquelle ce sacrement nous fait communier. Et, de nouveau, nous entrevoyons le lien étroit, indissoluble, qui unit, dans l'Eucharistie, la raison de sacrement et la raison de sacrifice. Le pain que nous mangeons, le vin que nous buvons ne sont pas un pain et un vin ordinaires. Ce pain est le corps du Christ; ce vin est son sang : corps et sang, séparés, donc à l'état de Victime immolée. Et ils sont cela, par l'acte même qui les constitue ou les fait être, l'acte de la double consécration, qui aura la raison de sacrifice, du simple fait qu'il est cette double consécration séparée, tombant sur le pain pour le changer, de soi, au seul corps du Christ, et sur le vin pour le changer, de soi, au seul sang du Christ, en fonction du moment où le corps et le sang du Christ ont été en effet séparés et constitués à l'état de Victime immolée sur le Calvaire.

Dès maintenant et sous la réserve d'expliquer, dans toute la suite du traité, les termes, d'une richesse et d'une profondeur infinies, que nous employons pour fixer l'enseignement catholique sur la nature du sacrement de l'Eucharistie, — nous pouvons définir ce sacrement : un repas mystérieux, où, sous les espèces ou apparences du pain et du vin, le corps de Jésus-Christ est donné à manger, et son sang à boire, après la double consécration qui a rendu Jésus-Christ réellement présent, dans le même état, sous forme sacramentelle, de Victime immolée, qui fut le sien sur le Calvaire, au moment où s'accomplissait le mystère même de notre Rédemption. Tous ces merveilleux aspects du sacrement et du sacrifice nous sont

marqués dans l'oraison composée par saint Thomas pour la fête du Très Saint Sacrement et qui est l'oraison officielle de l'Église : « *O Dieu, qui nous avez laissé, sous un sacrement admirable, le souvenir de votre Passion, accordez-nous, nous vous le demandons, de vénérer les saints mystères de votre Corps et de votre Sang, de telle sorte que nous ressentions en nous continuellement le fruit de votre Rédemption*[1] ».

L'Eucharistie étant le sacrement que nous venons de dire, la question se pose de savoir quelle place elle occupe dans l'économie du salut ou des moyens qui doivent l'assurer. Nous savons déjà et nous redirons, au cours de tout ce traité, l'excellence hors de pair du sacrement de l'Eucharistie, en raison du Christ qui s'y trouve contenu. Mais sa raison sacramentelle de réfection spirituelle donne-t-elle à l'Eucharistie une place qui nous oblige de proclamer sa nécessité dans l'ordre du salut. C'est la question qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si ce sacrement est de nécessité de salut?

Trois objections veulent prouver que « ce sacrement est de nécessité de salut ». — La première en appelle à ce que « le Seigneur dit, en saint Jean, ch. VI (v. 54) : *A moins que vous ne mangiez la chair du Fils de l'homme et que vous ne buviez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Or, c'est dans ce sacrement qu'on mange la chair du Christ et qu'on boit son sang. Donc, sans ce sacrement, l'homme ne peut pas avoir le salut de la vie spirituelle ». — La seconde objection arguë de ce que « ce sacrement est un certain aliment spirituel. Or, l'aliment corporel est de nécessité pour le salut corporel » ou la santé du corps.

1. « Deus qui nobis sub sacramento mirabili, Passionis tuæ memoriam reliquisti, tribue, quæsumus, ita nos Corporis et Sanguinis tui sacra mysteria venerari ut Redemptionis tuæ fructum in nobis jugiter sentiamus ».

« Donc ce sacrement est aussi de nécessité pour le salut spirituel ». — La troisième objection dit que « comme le baptême est le sacrement de la Passion du Seigneur, sans laquelle il n'est point de salut, de même aussi l'Eucharistie. L'Apôtre dit, en effet, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 26) : *Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne.* Donc, comme le baptême est de nécessité de salut; de même ce sacrement.

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que « saint Augustin écrit à Boniface, *contre les Pélagiens* (liv. I, ch. XXII) : *N'allez pas croire que les enfants ne puissent pas avoir la vie éternelle, parce qu'ils n'ont pas reçu le corps et le sang du Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans ce sacrement, deux choses sont à considérer; savoir : le sacrement lui-même; et la chose » ou l'effet « du sacrement. Il a été déjà dit (art 1, arg. 2; art. 2, arg. *sed contra*) que la chose de ce sacrement », ce qu'il signifie et produit comme effet dernier, « est l'unité du corps mystique » du Christ, « sans laquelle unité il ne peut pas y avoir de salut : hors de l'Église, en effet, il n'est de salut pour personne, comme dans le déluge, personne ne fut sauvé sans l'arche de Noé, qui signifie l'Église, ainsi qu'on le voit dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 20, 21). D'autre part, il a été dit plus haut (q. 68, art. 2), que la chose » ou l'effet dernier « d'un sacrement pouvait être acquise avant la réception de ce sacrement, par le désir même ou le vœu de recevoir le sacrement. Il suit de là qu'avant la réception de ce sacrement, l'homme peut avoir le salut, en vertu du désir ou du vœu de recevoir ce sacrement; comme aussi avant le baptême, en vertu du désir ou du vœu du baptême, ainsi qu'il a été dit plus haut (*Ibid.*). Toutefois », malgré cette parité avec le baptême, « il y a une double différence. D'abord, parce que le baptême est le principe de la vie spirituelle et *la porte des sacrements*. L'Eucharistie, au contraire, est comme la *consommation* de la vie spirituelle et *la fin de tous les sacrements*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 63, art. 6; q. 65, art. 3) : et, en effet, par les sanctifications de tous les sacre-

ments se fait comme une préparation en vue de recevoir ou de consacrer l'Eucharistie. Il suit de là que la réception du baptême est nécessaire pour commencer la vie spirituelle; tandis que la réception de l'Eucharistie est nécessaire pour la consommer ; non qu'il soit nécessaire qu'on ait l'Eucharistie » en réalité ou par la réception même du sacrement, « mais il suffit qu'on l'ait dans le vœu » qu'on forme de l'avoir, « de même que la foi aussi est possédée » d'abord « dans le désir et dans l'intention » de l'atteindre. « L'autre différence est que par le baptême l'homme est ordonné à l'Eucharistie. Il suit de là que par le fait même que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Église à l'Eucharistie. Et, ainsi, comme par la foi de l'Église ils croient, de même par l'intention de l'Église ils désirent l'Eucharistie; et, par conséquent, ils reçoivent la chose » ou l'effet et la grâce « de l'Eucharistie », qui est de faire partie de l'unité du corps mystique du Christ, d'appartenir à cette unité, sans laquelle il n'y a pas de salut possible. Ils peuvent donc être sauvés, même sans la réception du sacrement. « Au baptême, au contraire, ils ne sont pas ordonnés par un autre sacrement qui précède. Et c'est pourquoi, avant la réception du baptême, les enfants n'ont pas, en aucune manière, le baptême » en désir ou « en vœu; seuls, les adultes peuvent l'avoir ainsi. Aussi bien, les enfants ne peuvent pas percevoir la chose » ou l'effet « du sacrement », sans la réception du sacrement » lui-même. « Et de là vient que le sacrement de l'Eucharistie », à parler de la réception du sacrement lui-même, « n'est pas de la même manière de nécessité de salut, comme le baptême ». — Rien de plus précis, de plus net, et de plus instructif que la doctrine de ce corps d'article, fondée sur les distinctions lumineuses que vient de nous donner saint Thomas.

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Augustin (*sur saint Jean*, tr. XXVI), expliquant cette parole marquée en saint Jean », que citait l'objection : « *Cette nourriture et ce breuvage*, de sa chair et de son sang, le Christ veut que nous l'entendions de la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église, dans ses saints et ses fidèles, prédestinés, et appelés, et justifiés, et glorifiés. Aussi bien, comme le dit encore le même saint

Augustin, dans sa lettre *à Boniface* (ou plutôt un traité faussement attribué au vénérable Bède, sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. x, v. 17), *il ne doit faire doute pour personne que chaque fidèle participe au corps et au sang du Christ, lorsque dans le baptême il est fait membre du corps du Christ; et qu'il n'est point étranger au commerce de ce pain et de ce calice, même si avant de manger ce pain et de boire ce calice, il quitte ce siècle dans l'unité du corps du Christ* ». — L'affirmation si catégorique de ces textes repose sur la doctrine exposée au corps de l'article, où saint Thomas nous a marqué qu'il suffisait, pour le salut, d'avoir la chose ou l'effet du sacrement, si, de par ailleurs, on ne peut pas avoir le sacrement lui-même.

L'*ad secundum* déclare qu' « il y a cette différence, entre l'aliment corporel et l'aliment spirituel, que l'aliment corporel se change en la substance de celui qui est nourri ; et c'est pourquoi il ne peut avoir de valeur » ou d'efficacité bienfaisante « pour l'homme en vue de sa vie à conserver, que s'il est pris réellement. L'aliment spirituel, au contraire, change l'homme en soi-même ; selon cette parole de saint Augustin au livre de ses *Confessions* (liv. VII, ch. x), où il dit qu'il entendit la voix du Christ lui disant : *Ce n'est pas toi qui me changeras en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais, toi, tu seras changé en moi.* Or, l'homme peut être changé au Christ et lui être incorporé par le vœu de l'esprit, même sans la réception de ce sacrement. Et voilà pourquoi il n'y a point parité », entre la nécessité de l'aliment corporel pour la vie du corps, et la nécessité de l'Eucharistie pour la vie de l'âme : l'un doit, de toute nécessité, être pris réellement ; l'autre peut n'être pris qu'en désir ou en vœu, au sens expliqué dans le corps de l'article et qui s'applique même aux petits enfants quand ils ont reçu le baptême.

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême est le sacrement de la mort et de la Passion du Christ, selon que l'homme est régénéré dans le Christ par la vertu de sa Passion. Quant à l'Eucharistie, elle est le sacrement de la Passion du Christ », à la considérer du côté de l'effet qu'elle produit dans l'homme, « selon que l'homme se parfait dans l'union au Christ ayant souffert » et étant mort. « Et de là vient que comme le bap-

tême est dit *le sacrement de la foi* (q. 39, art. 5; q. 66, art. 1, *ad 1um*), qui est le fondement de la vie spirituelle, ainsi l'Eucharistie est dite *le sacrement de la charité*, qui est *le lien de la perfection*, comme il est dit, dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 14) ». — En raison de cette différence, nous concluons que le baptême, à parler de la réception du sacrement, est d'une nécessité plus absolue que ne l'est l'Eucharistie. Le baptême commence; et l'Eucharistie achève. Or, quand elle est commencée, la vie spirituelle ou chrétienne existe déjà; et si le sacrement qui doit la parfaire ne peut pas être reçu en réalité, il produira tout de même son effet, en raison du commencement qui est déjà un acheminement vers lui et une sorte de désir implicite à son endroit. Si, au contraire, la vie spirituelle n'est même pas commencée, elle n'existe pas du tout; et rien ne peut suppléer, dans l'ordre des moyens extérieurs, à ce manque total : d'où il suit que l'enfant qui n'a que le moyen extérieur du sacrement de baptême pour être incorporé à cette vie, se trouve hors des moyens du salut, s'il ne reçoit pas le sacrement lui-même.

L'Eucharistie est le sacrement de la réfection spirituelle. Quelque nécessaire que soit la réfection, dans l'ordre de la vie à conserver, il ne s'ensuit pas que la réception du sacrement de l'Eucharistie soit absolument indispensable pour le salut. Ce qui est absolument nécessaire et indispensable, c'est que la chose signifiée par le sacrement de l'Eucharistie et que le sacrement est destiné à produire comme son effet pur et simple, existe vraiment pour un sujet donné; et cela veut dire que l'être humain ne peut pas être sauvé s'il n'est uni au corps mystique du Christ que forment entre eux et avec le Christ Lui-même tous ses fidèles. C'est cette union mystique, par la foi et la charité, qui est l'effet pur et simple du sacrement de l'Eucharistie. Elle est directement obtenue, notamment dans l'ordre de sa perfection, par la réception du sacrement. Mais elle peut l'être aussi, quoique moins excellemment, par le désir de recevoir l'Eucharistie, que ce désir soit explicite, ou même qu'il soit implicite et contenu normalement dans le seul fait d'avoir

reçu un autre sacrement, puisque tous sont ordonnés en quelque manière à l'Eucharistie. D'une manière très spéciale, la réception du sacrement de baptême constitue cette sorte de désir, même pour les enfants non encore doués de l'usage de leur raison.

L'Eucharistie, dont nous venons d'esquisser la nature sacramentelle et dont nous avons précisé la nécessité ou la portée dans l'ordre du salut, a reçu, dans l'Église, divers noms. Outre le nom d'*Eucharistie*, on lui applique ceux de *viatique*, de *communion*, de *sacrifice*. On dit, en effet, en parlant de l'Eucharistie, et quand on reçoit ce sacrement, qu'on reçoit la communion, le viatique ; ou, quand on assiste à sa célébration, qu'on assiste au saint sacrifice. Ces divers noms, ont-ils été bien choisis. Conviennent-ils à la nature du sacrement de l'Eucharistie, telle que nous venons déjà de la préciser. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si c'est à propos que ce sacrement est appelé de plusieurs noms ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas à propos que ce sacrement soit appelé de plusieurs noms ». — La première dit que « les noms doivent répondre aux choses. Or, ce sacrement est un, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, il ne doit pas être appelé de plusieurs noms ». — La seconde objection fait observer que « l'espèce n'est point convenablement notifiée par ce qui est commun à tout le genre. Or, l'Eucharistie est un sacrement de la loi nouvelle ; et à tous les sacrements de la loi nouvelle est commun qu'en eux la grâce est conférée : ce que signifie le mot *Eucharistie*, qui veut dire *bonne grâce*. De même, tous les sacrements sont pour nous un remède dans la voie ou le chemin de la vie présente ; ce qui appartient à la raison de *viatique* (en latin, *viaticum*, qui vient du mot *via*, che-

min ou voie). Pareillement, dans tous les sacrements est fait quelque chose de sacré ; ce qui appartient à la raison du *sacrifice* (des mots latins *sacrum facere*). Par tous les sacrements aussi, les fidèles communient entre eux ; ce que signifie le mot *synasis* en grec, ou (*communion*, en français, et), en latin, *communio*. Donc ces noms-là ne sont point convenablement adaptés » ou appropriés « à ce sacrement ». — La troisième objection déclare que « victime, ou hostie, et sacrifice semblent être une même chose. De même donc qu'on ne peut pas appeler proprement ce sacrement du nom de sacrifice, on ne peut pas non plus l'appeler du nom d'hostie ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « tel est l'usage des fidèles » : ils ont coutume d'appeler de ces divers noms le sacrement qui nous occupe.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « ce sacrement a une triple signification. — L'une d'elles a rapport au passé : en ce sens qu'il commémore la Passion du Seigneur, qui fut un vrai sacrifice, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 48, art. 3). Et, à ce titre, on l'appelle *sacrifice* ». Notons, en passant, cette justification du nom de sacrifice *donné à ce sacrement*, précisément parce qu'il est le *sacrement commémoratif de la Passion du Christ*. Jamais nous ne prendrons assez de garde à ces formules de saint Thomas pour nous préserver de tant de conceptions du sacrifice ou de la raison de sacrifice dans l'Eucharistie qui sont si loin de répondre à la pensée du saint Docteur. — « La deuxième signification » de ce sacrement « se prend eu égard à la chose présente, savoir l'unité de l'Église, à laquelle les hommes sont associés par ce sacrement. Et, de ce chef, on l'appelle *communion* ou *synaxe*. Saint Jean Damascène souligne, en effet, au livre IV (ch. XIII), qu'*il est dit communion, parce que nous communions par lui au Christ ; et parce que nous participons à sa chair et à sa divinité ; et parce que nous entrons en communion et nous sommes unis les uns aux autres par lui.* — Enfin, sa troisième signification a trait aux choses futures : c'est qu'en effet, ce sacrement préfigure la fruition de Dieu qui se fera dans la Patrie. Et, pour autant, il est appelé *viatique* : parce qu'il nous ouvre la voie pour y parvenir. Pour autant,

aussi, il est dit *Eucharistie* ou *bonne grâce;* parce que *la vie éternelle est la grâce de Dieu,* comme il est dit *aux Romains,* ch. VI (v. 23), ou parce qu'il contient réellement le Christ, qui est *plein de grâce.* — En grec, on l'appelle aussi *metalepsis,* c'est-à-dire *assomption,* parce que, comme le dit saint Jean Damascène (endroit précité), par lui *nous assumons la divinité du Fils* ».

Nous retrouvons, dans ce corps d'article, la triple signification sacramentelle, déjà signalée à l'article 2 de la question 60. Elle s'harmonise excellemment aux trois noms principaux par lesquels on désigne le sacrement qui nous occupe. — On l'appelle *sacrifice;* parce que, dans ce sacrement, on rappelle le souvenir de la Passion du Christ, *recolitur memoria Passionis ejus.* — On l'appelle *communion,* parce que, dans ce sacrement, l'âme est remplie de grâce, *mens impletur gratia,* de cette grâce qui est vraiment la grâce de l'union ou de l'amour qui unit les fidèles entre eux et avec le Christ. — On l'appelle *viatique,* parce que, dans ce sacrement, nous est donné le gage de la gloire future, *futuræ gloriæ nobis pignus datur.* — Le nom d'*Eucharistie* peut se rattacher à ce dernier chef, — ou aussi au second, — ou aussi au premier. Il embrasse les trois significations. — *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria Passionnis ejus, mens impletur gratia et futuræ gloriæ nobis pignus datur* (Antienne du *Magnificat* aux secondes vêpres de l'office du Saint Sacrement).

L'*ad primum* déclare que « rien n'empêche qu'une même chose soit appelée de plusieurs noms selon les diverses propriétés ou les divers effets », qui lui appartiennent. Les divers noms par lesquels nous désignons l'Eucharistie ont trait à diverses propriétés ou à divers effets du même sacrement; et cela suffit pour en légitimer l'usage, bien que la nature du sacrement soit une et non multiple, ainsi qu'il a été dit plus haut, art. 2.

L'*ad secundum* répond que « ce qui est commun à tous les sacrements est attribué par antonomase à l'Eucharistie, en raison de son excellence ».

L'*ad tertium* explique en quoi diffèrent les noms de *sacrifice* et d'*hostie,* et comment tous deux peuvent être appliqués à

l'Eucharistie. « Ce sacrement est appelé *sacrifice*, en tant qu'il représente la Passion même du Christ. Il est appelé *hostie* en tant qu'il contient le Christ Lui-même qui est l'*hostie* ou la victime *de suave odeur*, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. v (v. 2). — Nous voyons, ici encore, expressément, que pour saint Thomas, c'est le sacrement lui-même qui est sacrifice, en même temps qu'il est viatique et communion. Il est sacrifice et hostie ou victime. Le nom de sacrifice lui convient, parce que, nous aurons à le montrer plus tard (q. 83, art. 1), le mode même et l'acte qui le produit ou le fait être rappelle, rend présent et perpétue, sous forme sacramentelle, la Passion même du Christ, qui fut le sacrifice par excellence. Quant au nom d'hostie ou de victime, il lui convient parce que le Christ caché sous les espèces sacramentelles s'y trouve sacramentellement à l'état de victime immolée. *O salutaris Hostia !*

Nous avons précisé l'être ou la nature du sacrement de l'Eucharistie, et légitimé les principaux noms dont on l'appelle. Nous devons maintenant nous enquérir de son origine ou de son institution, par laquelle il a commencé d'être. Ce sera l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'institution de ce sacrement a été ce qu'il fallait?

Il ne s'agit ici que du moment où ce sacrement a été institué. Pour ce qui est des particularités qui ont pu entourer son institution ou sa première célébration, elles viendront au fur et à mesure qu'il sera question soit de la matière, soit de la forme, soit de la réception du sacrement. — Relativement au temps ou au moment de l'institution, nous savons, par les Évangélistes et par saint Paul, — l'Église, du reste, l'a toujours enseigné —, que le sacrement de l'Eucharistie a été institué par Jésus-Christ, Notre-Seigneur, lors de la dernière Cène, à la veille de la Passion. Saint Thomas se demande, dans le présent article, si ce moment a été bien choisi.

Quatre objections veulent prouver que « l'institution de ce sacrement n'a pas été ce qu'il fallait ». — La première en appelle à ce qu' « Aristote dit, au liv. II de *la Génération* (ch. VIII, n. 4; de S. Th., ou de la continuation de son commentaire, leç. 8), que *nous tirons notre nourriture de cela même d'où provient notre être*. Or, par le baptême, qui est une régénération spirituelle, nous recevons l'être spirituel, comme le dit saint Denys, au chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Donc c'est aussi le baptême qui devra nous nourrir. Et, par suite, il n'était pas nécessaire d'instituer ce sacrement comme nourriture spirituelle », ainsi qu'il fut fait à la dernière Cène. — La seconde objection fait observer que « par ce sacrement, les hommes sont unis au Christ, comme les membres à la tête. Or, le Chrit est la tête de tous les hommes, même de ceux qui furent depuis le commencement du monde, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 8, art. 3, 6). Donc l'institution de ce sacrement n'aurait pas dû être différée jusqu'à la Cène du Seigneur ». — La troisième objection constate que « ce sacrement est dit le mémorial de la Passion du Seigneur; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. XXVI (ou plutôt èn saint Luc, ch. XXII, v. 19) : *Faites ceci en mémoire de moi*. Or, *la mémoire porte sur les choses passées* (Aristote, *De la mémoire et de la Réminiscence*, ch. I). Donc ce sacrement ne devait pas être institué avant la Passion du Christ ». — La quatrième objection arguë de ce que « par le baptême un sujet est ordonné à l'Eucharistie, qui ne doit être donnée qu'à ceux qui sont baptisés. Or, le baptême a été institué après la Passion et la Résurrection du Christ, comme on le voit par saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19). Donc c'est mal à propos que ce sacrement a été institué avant la Passion du Christ ».

L'argument *sed contra* oppose que « ce sacrement a été institué par le Christ, dont il est dit, en saint Marc, ch. VII (v. 17) : *Il a bien fait toutes choses* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « ce sacrement a été institué selon qu'il convenait, à la Cène, alors que le Christ se trouvait pour la dernière fois en commerce de vie terrestre avec ses disciples ». Que ce moment ait été bien

choisi pour une telle institution, saint Thomas le montre « premièrement, en raison de ce que ce sacrement contient. C'est qu'en effet, le Christ Lui-même est contenu dans l'Eucharistie comme dans un sacrement : *continetur ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento* ». L'Eucharistie est le sacrement du Christ; non plus seulement de la vertu du Christ, comme les autres sacrements, mais du Christ Lui-même. Dans les autres sacrements n'est contenue que la vertu du Christ. Ici, le Christ lui-même se trouve contenu. Il s'y trouve dans sa réalité substantielle, bien que caché sous les espèces ou les dehors de ce qui constitue la matière du sacrement. « Pour ce motif, quand le Christ Lui-même allait disparaître d'auprès de ses disciples dans ses propres traits, Il se laissa Lui-même à eux, sous le dehors du sacrement : c'est ainsi qu'en l'absence de l'Empereur, on donne à vénérer son image. Aussi bien Eusèbe (ou plutôt un anonyme qu'on trouve parmi les œuvres de saint Jérôme) dit : *Le corps que le Christ avait pris allait être enlevé à nos yeux et porté dans les astres. A cause de cela, il était nécessaire qu'au jour de la Cène, le Christ consacrât pour nous le sacrement de son corps et de son sang, afin que fût honoré toujours dans le mystère ce qui était offert une fois comme prix* » de notre salut. — « Une seconde raison » du choix de ce moment pour l'institution de l'Eucharistie, « consiste en ce que sans la foi de la Passion du Christ, jamais » depuis le péché, « le salut n'a été possible; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 25) : *Celui que Dieu a proposé comme propitiation par la foi en son sang*. Et c'est pourquoi il a fallu en tout temps qu'il y eût parmi les hommes quelque représentation de la Passion du Seigneur. De cette Passion, dans l'Ancien Testament, le sacrement principal était l'agneau pascal; et, aussi bien, l'Apôtre dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 7) : *Notre Pâque, le Christ a été immolé*. Or, à l'agneau pascal a succédé, dans le Nouveau Testament, le sacrement de l'Eucharistie, qui est le mémorial de la Passion déjà réalisée, comme l'agneau pascal était la figure de cette même Passion à venir. Il convenait donc qu'au moment où la Passion était imminente, après la célébration du premier sacrement,

le nouveau fût institué, comme le dit le pape saint Léon (*Sermon de la Passion du Seigneur*, serm. VII, ch. I). — Une troisième raison », d'infinie suavité, fait remarquer que « les paroles dites à la dernière heure, surtout par les amis qui s'en vont, restent davantage dans le souvenir ; car, à ce moment, le cœur est plus brûlant pour les amis, et ce que nous aimons davantage s'imprime plus profondément dans l'esprit. Or, comme le dit le pape saint Alexandre (109-119 ; can. *Nihil in sacrificiis, de Consecrat.*, dist. II), *il ne peut rien se trouver dans les sacrifices, de plus grand que le corps et le sang du Christ, ni aucune oblation ne peut être plus excellente que celle-là.* Il fallait donc que ce sacrifice fût en plus grande vénération ; et, pour cela, le Seigneur institua ce sacrement, quand, pour la dernière fois, Il se séparait de ses disciples. Saint Augustin en fait la remarque dans son livre des *Réponses à Janvier* (liv. I), où il dit : *Le Sauveur, pour mieux accuser la profondeur de ce mystère voulut le fixer en dernier lieu dans le cœur et dans la mémoire des disciples, au moment où il les quittait pour aller à sa Passion* ». Il fallait que la solennité du moment répondît à la grandeur du don. Et voilà pourquoi le Christ réserva pour sa dernière entrevue avec les siens avant de mourir le témoignage dernier et suprême de son amour envers eux. — Les trois raisons que vient de nous donner saint Thomas se retrouvent dans la strophe du *Pange lingua* où le saint Docteur chante la grandeur du sacrement, son rapport à l'ancien rite, sa transcendance à l'endroit des sens : *Tantum ergo sacramentum veneremus cernui ; Et antiquum documentum novo cedat ritui ; Præstet fides supplementum sensuum defectui.*

L'*ad primum* accorde que « *cela même nous nourrit qui est au principe de notre être ;* mais ce n'est pas de la même manière que l'un et l'autre nous est communiqué. Ce qui nous fait être, en effet, au début, nous vient par voie de génération ; et cela même, pour autant qu'il est notre nourriture, nous vient par voie de manducation. Et c'est aussi pour cela que par le baptême nous sommes régénérés dans le Christ ; et, par l'Eucharistie, nous mangeons le Christ ». C'est toujours le Christ, et Lui seul, qui est notre vie spirituelle, divine. Mais, au bap-

têmé, nous sommes spirituellement engendrés en Lui ; et, dans l'Eucharistie, nous Le mangeons spirituellement dans son sacrement pour nous nourrir de Lui.

L'*ad secundum* répond que « l'Eucharistie est le sacrement parfait de la Passion du Seigneur, comme contenant le Christ Lui-même selon qu'Il a souffert cette Passion » ou à l'état de mort qui fut le sien sur le Calvaire, rendu présent sacramentellement. « Il suit de là que ce sacrement n'a pas pu être institué avant l'Incarnation. Alors avaient lieu les sacrements qui étaient seulement les figures de la Passion du Seigneur ». Ils ne pouvaient pas contenir cette passion, ou plutôt le Christ dans son état de Passion, puisque cette Passion ou le Christ dans cet état n'existait pas encore.

L'*ad tertium* explique en quel sens ce sacrement institué avant la Passion est déjà donné comme le mémorial de cette Passion. Ce n'est pas qu'à ce moment-là il eût la raison de mémorial ; mais il devait l'avoir, et il l'avait déjà, sinon en lui-même ou dans l'ordre des faits, du moins dans la pensée et dans l'intention du Christ. « Ce sacrement fut institué à la Cène pour être, à l'avenir, le mémorial de la Passion du Seigneur, quand cette Passion », dès lors imminente, « aurait été réalisée. Aussi bien le Seigneur dit intentionnellement : *Toutes les fois que vous ferez ceci*, parlant de l'avenir ».

L'*ad quartum* donne deux réponses. La première est formulée en acceptant le point de vue de l'objection ; savoir que le baptême n'aurait été institué qu'après la Passion et la Résurrection du Christ. A se placer dans cette hypothèse, on dira que « l'institution répond à l'ordre d'intention. Or, le sacrement de l'Eucharistie, bien qu'il soit postérieur au baptême comme réception, lui est antérieur cependant comme intention » : car c'est en vue de l'Eucharistie et pour être à même de le recevoir qu'un sujet est baptisé. « Il devait donc être institué avant lui. — Ou bien », et c'est une seconde réponse, qui, pour nous, sera plus plausible, après ce que nous avons établi plus haut, q. 66, art. 2, « on peut dire que le baptême était déjà institué dans le baptême même du Christ » reçu de saint Jean-Baptiste. « Et aussi bien il en était qui

avaient déjà reçu le baptême du Christ » avant la Passion, « comme nous le lisons en saint Jean, ch. III (v. 22) ». En se plaçant à ce second point de vue, qui est le nôtre, l'objection ne porte plus; elle n'a plus d'objet.

Le sacrement de l'Eucharistie, dans sa raison propre de sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, rendant présents d'une présence sacramentelle, le corps et le sang de Jésus-Christ dans leur état de séparation ou d'immolation qui devait être et qui fut le leur sur le Calvaire, ne pouvait exister qu'après l'incarnation et devait être institué à la veille même de la Passion et de la mort du Christ. Mais, avant sa réalisation, il avait pu, il avait dû être figuré par d'autres rites sacramentels. De ces rites, il en est un dont le rapprochement avec l'Eucharistie s'impose à un titre spécial. C'est le rite de l'agneau pascal. Saint Thomas se demande si nous devons le tenir comme la figure par excellence du sacrement de l'Eucharistie. La question, nous l'allons voir, présente un intérêt très vif. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

ARTICLE VI.

Si l'agneau pascal fut la principale figure de ce sacrement?

Trois objections veulent prouver que « l'agneau pascal ne fut point la principale figure de ce sacrement ». — La première en appelle à ce que « le Christ est dit (ps. CIX, v. 4) *prêtre selon l'ordre de Melchisédech*, parce que Melchisédech représenta le sacrifice du Christ, *offrant le pain et le vin* (*Genèse*, ch. XIV, v. 18). Or, l'expression de la similitude fait qu'une chose prend le nom d'une autre. Par conséquent, il semble que l'oblation de Melchisédech fut la principale figure de ce sacrement ». — La seconde objection dit que « le passage de la mer Rouge fut la figure du baptême; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 2) : *Tous furent baptisés dans la nuée et dans la mer*. Or, l'immolation de l'agneau

pascal précéda le passage de la mer Rouge, que suivit la manne, comme l'Eucharistie suit le baptême. Donc la manne est plus expressément la figure de ce sacrement que ne l'est l'agneau pascal ». — La troisième objection déclare que « la principale vertu de ce sacrement consiste en ce qu'il nous introduit dans le Royaume des cieux, comme un certain viatique. Mais ceci fut surtout figuré dans le sacrement de l'expiation, quand *le Pontife entrait une fois dans l'année avec le sang* » des victimes « *dans le Saint des Saints;* comme le prouve l'Apôtre dans l'épître *aux Hébreux*, ch. IX. Donc il semble que ce sacrifice était une figure plus expresse de ce sacrement que ne l'était l'agneau pascal ».

L'argument *sed contra* cite le texte de « l'Apôtre », où il est « dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. V, (v. 7, 8) : *Notre pâque* », notre agneau pascal, « *le Christ a été immolé. C'est pourquoi prenons part au repas dans les azymes de la sincérité et de la vérité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans ce sacrement, nous pouvons considérer trois choses; savoir : ce qui est sacrement seulement, le pain et le vin; ce qui est chose et sacrement, le corps vrai du Christ; ce qui est chose seulement, l'effet de ce sacrement. — Pour cela donc qui est du sacrement seulement, la principale figure de ce sacrement fut l'oblation de Melchisédech, qui *offrit le pain et le vin*. — Pour ce qui est du Christ Lui-même dans sa mort, que ce sacrement contient, ses figures furent tous les sacrifices de l'Ancien Testament; surtout, le sacrifice de l'expiation, qui était de tous le plus solennel (*Lévitique*, ch. XXIII, v. 27). — Pour ce qui est de l'effet, la principale figure fut la manne, qui *avait en elle le goût de toutes les saveurs*, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. XVI (v. 20); de même que la grâce de ce sacrement refait l'esprit en toutes choses, *sicut et gratia hujus sacramenti quantum ad omnia reficit mentem*. — Mais », reprend saint Thomas, « l'agneau pascal était la figure de ce sacrement, quant aux trois choses qui viennent d'être signalées. — Pour la première, d'abord; parce qu'il était mangé avec des pains azymes : selon cette parole de l'*Exode*,

ch. XII, (v. 8) : *Ils mangeront les chairs et les pains azymes.* — Pour la seconde, aussi; parce qu'il était immolé par toute la multitude des enfants d'Israël, au quatorzième jour de la lune : et c'était la figure de la Passion du Christ, qui, en raison de son innocence, est appelé du nom d'agneau (S. Jean, ch. I, v. 36; *Apocalypse*, ch. V, v. 6). — Pareillement, quant à l'effet; parce que le sang de l'agneau pascal protégea les enfants d'Israël contre l'ange dévastateur et les fit sortir de la servitude d'Égypte (*Exode*, ch. XII). — A cause de cela, l'agneau pascal est donné comme la figure principale de ce sacrement, parce qu'il le représente quant à tout ce qui est de lui.

« Et, du même coup » ajoute saint Thomas, « les objections se trouvent résolues ».

Le cardinal Billot, parlant de cet article, dit que saint Thomas y expose *elegantissime* ce qui a trait aux figures de l'Eucharistie. Le saint Docteur devait y appuyer encore, dans la prose du *Lauda Sion* pour la fête du Très Saint Sacrement, quand il chanterait cette strophe : — « *In figuris praesignatur, Cum Isaac immolatur, Agnus paschae deputatur, Datum manna patribus* : — Les figures l'annonçaient : on l'immole avec Isaac; l'agneau pascal le représente; il est la manne donnée aux anciens pères ».

« Après » cette première question où nous devions traiter, d'une façon générale, du sacrement de l'Eucharistie en lui-même, « il nous faut » maintenant « considérer ce qui a trait » à ses parties essentielles, c'est-à-dire « à sa matière » et à sa forme. Ce sera l'objet des questions 74-78. — Au sujet de la matière, nous avons déjà vu, dans l'article premier de la question précédente, *ad 3um*, que ce sacrement avait pour particularité distinctive, qu'il consistait, non pas dans une simple application de sa matière, mais dans la consécration même de cette matière. Il nous faudra donc étudier, en traitant de la matière du sacrement de l'Eucharistie, cette matière prise en elle-même et son état en tant que consacrée. La considération de la matière prise en elle-même formera l'objet de la question 74; la considération de son état en tant que consacrée

occupera les trois questions suivantes : d'abord, quant au fait de sa mutation (q. 75) ; puis, quant à l'état de Celui qui vient dans cette matière ainsi changée (q. 76) ; et, enfin, quant à ce qui reste de cette matière elle-même, après sa mutation (q. 77). — C'est ce que saint Thomas nous annonce, en nous disant qu'il va traiter : « d'abord, de l'espèce » ou de la nature « de la matière » ; secondement, du changement du pain et du vin au corps » et au sang « du Christ ; troisièmement, du mode d'être du corps du Christ dans ce sacrement ; quatrièmement, des accidents du pain et du vin, qui demeurent dans ce sacrement ». — Venons tout de suite au premier point, qui forme l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIV

DE LA MATIÈRE DE CE SACREMENT

Cette question comprend huit articles :

1° Si le pain et le vin sont la matière de ce sacrement?
2° Si pour la matière de ce sacrement est requise une quantité déterminée?
3° Si la matière de ce sacrement est le pain de froment?
4° Si c'est le pain azyme ou le pain fermenté?
5° Si la matière de ce sacrement est le vin de vigne?
6° Si l'on doit y mélanger de l'eau?
7° Si l'eau est de nécessité pour ce sacrement?
8° De la quantité d'eau à ajouter?

De ces huit articles, les deux premiers traitent, d'une façon globale et sans les séparer, des deux éléments qui entrent dans la matière de l'Eucharistie; les deux suivants (3 et 4) traitent, séparément, du pain; les quatre derniers (5-8), spécialement, du vin. — Dans les deux premiers articles, où il traite indistinctement du pain et du vin, saint Thomas se demande : premièrement, si le pain et le vin sont bien la matière de ce sacrement; secondement, en quelle quantité on doit les employer.

Article Premier.

Si la matière de ce sacrement est le pain et le vin?

Trois objections veulent prouver que « la matière de ce sacrement n'est pas le pain et le vin ». — La première arguë de ce que « ce sacrement doit représenter la Passion du Christ

d'une manière plus parfaite que les sacrements de l'ancienne loi. Or, les chairs des animaux, qui étaient la matière des sacrements de l'ancienne loi, représentaient la Passion du Christ d'une manière plus expresse que le pain et le vin. Donc la matière de ce sacrement doit être les chairs des animaux plutôt que le pain et le vin ». — La seconde objection dit que « ce sacrement doit être célébré partout. Or, dans bien des pays, on ne trouve pas le pain et en bien d'autres on ne trouve pas le vin. Donc le pain et le vin ne sont pas la matière qui convient pour ce sacrement ». — La troisième objection déclare que « ce sacrement convient à ceux qui sont en santé et aux infirmes. Or, le vin nuit à certains malades. Donc il semble que le vin ne doit pas être la matière de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose que « le pape saint Alexandre (Ier; ép. I *à tous les orthodoxes*) dit : *Dans les oblations des sacrements, qu'on offre seulement pour le sacrifice du pain et du vin mêlé d'eau* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « en ce qui touche à la matière de ce sacrement, il en est qui ont erré de multiple manière. — D'aucuns, en effet, qu'on appelle *Artotyrites* » des mots grecs ἄρτος, pain, et τυρός, fromage, « comme le dit saint Augustin, au livre *des Hérésies* (hér. XXVIII), *offrent du pain et du fromage*, dans ce sacrement, *donnant pour raison que les oblations des premiers hommes avaient été faites des fruits de la terre et des brebis* ». Ces hérétiques essayaient donc de justifier leur étrange pratique. Quand une fois l'homme se soustrait au joug d'une autorité pour ne plus suivre que les caprices de son imagination, tout devient possible. Il n'y a pas d'extravagance dont il ne soit capable. — Après les Artotyrites, saint Thomas signale « d'autres » hérétiques, « les Cataphrygiens et les Pépuziens » ou Montanistes (Montan était né à Pépuze, en Phrygie, vers 170), qui joignaient au ridicule la cruauté. Ils « *tiraient à l'aide de petites piqûres, pratiquées sur tout le corps d'un enfant, le sang de cet enfant, qu'ils mêlaient à de la farine pour en faire du pain, matière de leur prétendue Eucharistie* (*Ibid.*, hér. XXVI). — D'autres, enfin, qu'on appelle *Aquariens*, offrent seulement de l'eau,

dans ce sacrement, sous couleur de sobriété (*Ibid.*, hér. LXIV). — Toutes ces erreurs, et autres semblables, sont exclues », reprend saint Thomas, « par cela que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce du pain et du vin, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 26 et suiv.). Et donc le pain et le vin sont la matière de ce sacrement ».

Telle est la conclusion qui s'impose, inéluctable, du point de vue positif.

De cette conclusion inéluctable, que le pain et le vin sont la matière propre du sacrement de l'Eucharistie, la seule qui convienne et dans laquelle le sacrement puisse être célébré, saint Thomas, dans la seconde partie du corps de l'article, se propose de montrer la parfaite harmonie avec la nature du sacrement. « *Et hoc rationabiliter*, c'est là chose raisonnable », ajoute-t-il. Pour le montrer, il apporte quatre raisons. — « La première a trait à l'usage de ce sacrement, qui est la manducation », ou l'utilisation par mode de repas. « De même, en effet, que l'eau est prise dans le sacrement de baptême pour servir à l'ablution spirituelle, parce que l'ablution corporelle se fait communément avec l'eau; de même aussi, le pain et le vin dont les hommes usent le plus communément pour leur réfection corporelle sont pris dans ce sacrement pour servir à la manducation » ou à la réfection « spirituelle. — La seconde raison a trait à la Passion du Christ, dans laquelle le sang fut séparé du corps. Et c'est pourquoi, dans ce sacrement qui est le mémorial de la Passion du Seigneur, on prend séparément le pain comme sacrement du corps, et le vin comme sacrement du sang ». On remarquera, dans cette seconde raison, le rapport établi par saint Thomas entre les deux espèces séparées et la séparation du corps et du sang du Christ sur la croix. C'est par ce rapport que l'Eucharistie a raison de sacrement de la Passion du Christ; et, par suite, de sacrifice commémoratif ou représentatif du sacrifice de la Croix que constitue cette même Passion dans laquelle le corps et le sang du Christ furent séparés. Quand nous aurons à traiter de la raison ou du caractère d'immolation, et, partant, de sacrifice, dans l'Eucharistie, nous n'aurons pas à la chercher ailleurs que dans cette

séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ sous les espèces séparées du pain et du vin. — « La troisième raison porte sur l'effet » du sacrement « considéré en chacun de ceux qui le reçoivent. Comme, en effet, le dit saint Ambroise, sur l'Épitre *aux Corinthiens* (première Épître, ch. XI, v. 20), ce sacrement *vaut pour la protection du corps et de l'âme*, et c'est pourquoi *la chair du Christ*, sous l'espèce du pain, *est offerte pour le salut du corps, et*, sous l'espèce du vin, *le sang pour le salut de l'âme*, selon qu'il est dit, dans le *Lévitique*, ch. XVII (v. 14), que l'*âme* de l'animal *est dans le sang* ». Cette troisième raison a été chantée par saint Thomas dans une belle strophe du *Verbum supernum*, l'hymne des *Laudes* pour l'office du Saint-Sacrement : « *Quibus sub bina specie, carnem dedit et sanguinem, Ut duplicis substantiæ, Totum cibaret hominum* : sous une double espèce, Il leur donna sa chair et son sang, afin de rassasier l'homme tout entier, dans la double substance qui est la sienne ». — Enfin, « une quatrième raison a trait à l'effet » du sacrement, non plus en chacun de ceux qui le reçoivent considéré séparément et en lui-même, mais « par rapport à l'Église dans sa totalité. L'Église, en effet, est constituée des divers fidèles, comme *le pain est fait de divers grains et le vin coule de divers raisins*, ainsi que le dit la glose, sur cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 17) : *A plusieurs, nous sommes un seul corps*, etc. ».

L'*ad primum* répond qu' « en effet, les chairs des animaux immolés représentent d'une façon expresse la Passion du Christ », qui a été une immolation du Christ dans sa chair ; « mais elles conviennent moins à l'usage commun de ce sacrement et à la signification de l'unité de l'Église ».

L'*ad secundum* dit que « sans doute, le froment et le vin ne se récoltent point dans tous les pays ; mais il est facile d'en transporter partout autant qu'il suffit pour l'usage de ce sacrement. Toujours est-il que si l'une des deux matières manquait, il ne faudrait pas consacrer l'une sans l'autre ; parce qu'il n'y aurait pas de sacrifice » : certains manuscrits ont le mot sacrement, à la place du mot sacrifice ; le sens reste le même : et c'est toujours la pensée que nous avons déjà soulignée plusieurs

fois ; savoir que dans l'Eucharistie le sacrement et le sacrifice s'identifient dans la réalité, le sacrifice consistant dans la célébration même du sacrement, c'est-à-dire dans l'acte qui fait être sous l'espèce du pain le corps du Christ, et, sous l'espèce du vin, le sang du Christ, séparés l'un de l'autre sacramentellement comme ils furent séparés réellement sur le Calvaire.

L'*ad tertium* fait observer que « le vin pris en petite quantité, ne peut pas nuire beaucoup à un malade. Et, cependant, si l'on craint le dommage, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui reçoivent le corps du Christ reçoivent aussi le sang, comme il sera dit plus loin » (q. 80, art. 12). Nous verrons plus loin, en effet, quelles sont les règles et quelle est la pratique de l'Église au sujet de la communion sous une ou sous les deux espèces.

Nous venons de parler de quantité, au sujet de la matière du sacrement de l'Eucharistie. Il nous faut nous demander s'il y a quelque chose de prescrit ou de nécessairement requis à ce sujet ; ou bien si n'importe quelle quantité de pain et de vin peut, en soi, être prise pour la célébration de ce sacrement. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui sait.

Article II.

S'il est requis une quantité déterminée de pain et de vin pour la matière de ce sacrement ?

Trois objections veulent prouver qu' « il est requis une quantité déterminée de pain et de vin pour la matière de ce sacrement ». — La première dit que « les effets de la grâce ne sont pas moins ordonnés que ceux de la nature. Or, comme il est dit au livre II *de l'Ame* (ch. IV, n. 8 ; de S. Th. leç. 8), *tout ce qui est dans la nature a reçu un certain terme et une raison de grandeur et de croissance*. Donc, à plus forte raison, dans ce sacrement, qui est appelé *Eucharistie*, c'est-à-dire *bonne grâce*, il est requis une quantité déterminée de pain et de vin ». —

La seconde objection déclare qu' « aux ministres de l'Église n'a pas été donnée par le Christ la puissance portant sur ce qui tourne à la dérision de la foi et des sacrements ; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 8) : *Selon la puissance que Dieu m'a donnée pour l'édification et non pour la destruction.* Or, ce serait une dérision de ce sacrement, si un prêtre voulait consacrer tout le pain qui se vend au marché et tout le vin qui est dans une cave. Donc cela ne peut pas se faire ». — La troisième objection fait remarquer que « si quelqu'un est baptisé dans la mer, ce n'est point toute l'eau de la mer qui est sanctifiée par la forme du baptême, mais seulement cette partie qui sert à l'ablution du corps du baptisé. Donc, dans ce sacrement non plus la quantité du pain qui est superflue ne peut pas être consacrée ».

L'argument *sed contra* dit que « *beaucoup* s'oppose à *peu* ; et *grand*, à *petit*. Or, il n'est pas de quantité de pain ou de vin, si petite soit-elle », pourvu qu'elle tombe sous les sens, « qui ne puisse être consacrée. Donc il n'en est aucune, si grande soit-elle, qui ne puisse pas ne pas aussi être consacrée ».

Au corps de l'article, saint Thomas signale », comme toujours sans les nommer, « certains » qui « ont dit », déclare-t-il (et c'étaient Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise), « que le prêtre ne pourrait pas consacrer » (il s'agit évidemment de validité, non de licéité) « une immense quantité de pain ou de vin, par exemple tout le pain qui se vend au marché ou tout le vin qui est dans un tonneau. — Mais », reprend le saint Docteur, « cela ne semble pas être vrai. C'est qu'en effet, dans toutes les choses qui ont une matière, la raison de la détermination pour la matière se prend de l'ordre à la fin : ainsi, la matière de la scie est le fer, pour qu'elle soit apte à scier. Or, la fin de ce sacrement est l'usage des fidèles. Il faut donc que la quantité de la matière de ce sacrement soit déterminée par comparaison à l'usage des fidèles. D'autre part, il ne se peut pas qu'elle soit déterminée par comparaison à l'usage des fidèles qui sont là présents » au moment où le sacrement se célèbre ; « sans quoi un prêtre qui a peu de paroissiens, ne pourrait pas consacrer beaucoup d'hosties. Il de-

meure donc que la matière de ce sacrement se détermine par comparaison à l'usage des fidèles » en soi ou « d'une façon absolue. Et parce que le nombre des fidèles est indéterminé, il s'ensuit qu'on ne peut pas dire que la quantité de la matière de ce sacrement soit déterminée ». De par la volonté du Christ qui l'a institué, ce sacrement ne peut pas avoir une quantité de matière déterminément fixée qu'il ne serait pas possible de dépasser. Cette détermination est laissée, pour chaque cas, à l'arbitre du prêtre qui célèbre : de telle sorte que s'il s'agit de la validité, n'importe quelle quantité de matière peut être consacrée ; et, s'il s'agit de la licéité, c'est le prêtre lui-même qui célèbre qui doit, selon les cas, fixer la quantité de matière correspondante aux besoins des fidèles appelés à participer au sacrement.

L'*ad primum* fait observer que « la matière de chaque chose naturelle » existant dans le monde de la nature, « reçoit une quantité déterminée par comparaison à une forme déterminée. Mais le nombre des fidèles, à l'usage desquels ce sacrement est ordonné, est indéterminé » en soi, et ne se détermine que selon les circonstances particulières. « Il n'y a donc point parité entre les deux ». Il y a, pour tous les êtres de la nature, une certaine quantité que leur forme ne permet pas de dépasser, bien que, pour les divers individus qui participent cette forme, il y ait une certaine latitude, permettant aux uns d'avoir une quantité moindre et aux autres une quantité plus grande. Dans l'Eucharistie, il n'y a pas, de soi, une quantité qui ne puisse pas être dépassée, le nombre des fidèles demeurant toujours, en soi, indéterminé, en ce sens qu'il se peut toujours, quelque nombre qu'on suppose ou qu'on fixe, qu'il y en ait un plus grand nombre à se présenter pour recevoir ce sacrement : dans tel cas particulier, on pourra bien fixer d'avance le nombre des fidèles qui devront se présenter. Mais quel que soit ce nombre, selon les divers cas particuliers, d'autres cas pourraient se présenter où le nombre des fidèles serait encore plus grand. Il n'y a donc pas, de soi et à considérer la nature du sacrement, une quantité de matière à fixer d'une manière absolue, au delà de laquelle il ne serait plus possible de célébrer ce sacrement.

L'*ad secundum* répond que « la puissance des ministres de l'Église est ordonnée à deux choses : d'abord, à l'effet propre » qu'il s'agit de réaliser ; « ensuite, à la fin de cet effet. La seconde de ces deux choses n'enlève pas la première. Si donc un prêtre entend consacrer le corps du Christ pour une mauvaise fin, par exemple, pour se moquer ou pour pratiquer des maléfices, l'intention de cette fin mauvaise fera qu'il pèche, mais cependant en raison de la puissance qui lui a été donnée il réalisera le sacrement ». Nous trouvons ici une application de la doctrine exposée dans la question de la cause des sacrements, où saint Thomas distinguait avec tant de soin l'intention pure et simple, qui consiste à vouloir réaliser ou administrer tel sacrement, de l'intention droite qui consiste à vouloir réaliser ou administrer le sacrement pour une fin vertueuse.

L'*ad tertium* n'admet pas la parité que voulait faire l'objection entre le baptême et l'Eucharistie. « Le sacrement de baptême se parfait dans l'usage » ou l'application « de la matière » au sujet qui reçoit le sacrement. « Et c'est pourquoi par la forme du baptême n'est point sanctifiée une plus grande quantité d'eau que celle dont il est fait usage » pour l'ablution du sujet. « Mais le sacrement de l'Eucharistie se parfait dans la consécration de la matière. Il n'y a donc point parité entre les deux ».

Sur la conclusion et la raison donnée par saint Thomas dans cet article, on pourrait faire une difficulté concernant la quantité de vin, qui est, avec le pain, la matière du sacrement. Il semblerait que, pour le vin, la quantité est déterminée par la forme même de la consécration dont nous dirons plus tard qu'elle comprend ces mots : *Cette coupe, ce calice est la coupe, le calice de mon sang*. Comme le fait remarquer ici Cajétan, il semble que la forme ne s'applique et ne peut s'appliquer qu'à la quantité de vin contenu ou pouvant contenir dans le calice qu'on a devant soi ou entre les mains au moment de la consécration. A vrai dire, cependant, la raison donnée pour la matière du pain vaut aussi pour la matière du vin. L'intention de la formule n'est pas, en effet, de ne consacrer que telle

quantité de vin ; mais d'en consacrer autant qu'il en faudra ou qu'il en faudrait pour les convives appelés à prendre part au repas eucharistique. Et, de ce chef, pour le vin comme pour le pain, il n'y a pas de quantité déterminée de soi ou d'une façon absolue. Il se pourrait donc, absolument parlant, qu'on eût à consacrer une très grande quantité de vin, selon le nombre des convives, bien qu'il n'y eût qu'une coupe qui serait passée successivement. Le sens de la formule est donc que tout le vin qu'on a ou qu'on pourrait avoir devant soi et qui pourrait être requis par tel nombre de convives, nombre de soi indéfini, et qu'on prendra ou qu'on prendrait dans cette coupe ou ce calice qu'on a ou qu'on pourrait avoir, dans telle réunion ou assemblée de fidèles, qu'il n'y ait d'ailleurs qu'une coupe ou un calice, ou qu'il y en ait plusieurs, — tout ce vin est ou serait le sang du Christ.

Ainsi, bien qu'il puisse y avoir faute de la part du prêtre qui consacrerait inconsidérément — à plus forte raison, s'il le faisait dans un dessein ou pour un but mauvais — *trop d'hosties* ou trop de vin et plus qu'il en faudrait pour telle circonstance déterminée, cependant la consécration serait valide et porterait sur toutes les hosties ou tout le pain et sur tout le vin que le prêtre aurait l'intention de consacrer.

La matière du sacrement de l'Eucharistie consiste dans du pain et du vin, dont la quantité n'est pas de soi déterminée, pas plus que n'est déterminé, en soi, le nombre de fidèles à l'usage desquels ce sacrement est ordonné. — Nous avons considéré jusqu'ici les deux éléments de la matière du sacrement de l'Eucharistie, en les prenant ensemble. Nous devons maintenant les considérer séparément : d'abord, le pain (art. 3, 4) ; et puis, le vin (art. 5-8). — Au sujet du pain, nous nous demanderons, en premier lieu, quelle doit être sa qualité spécifique ou essentielle (art. 3) ; ensuite, dans quelles conditions il doit être : azyme, ou fermenté (art. 4). — La qualité essentielle est, d'après la doctrine de l'Église, d'être du pain de froment. Est-il vrai que cette qualité soit requise, et qu'elle

soit requise pour la validité du sacrement. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il est requis, pour la matière de ce sacrement, qu'on ait du pain de froment?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est pas requis, pour la matière de ce sacrement, qu'on ait du pain de froment ». — La première arguë de ce que « ce sacrement est remémoratif de la Passion du Seigneur. Or, il semble qu'à la Passion du Seigneur s'harmonise mieux le pain d'orge qui est plus dur et dont aussi le Seigneur nourrit les foules sur la montagne, comme il est dit en saint Jean, ch. VI (v. 9 et suiv.), que le pain de froment. Donc le pain de froment n'est point la matière propre de ce sacrement ». — La seconde objection dit que la forme ou « la figure est le signe de l'espèce dans les choses naturelles. Or, il est d'autres grains qui ont une forme semblable au grain de froment, comme le gruau ou l'épeautre : et même, en certains pays, on en fait du pain qui sert à ce sacrement. Donc le pain de froment n'est point la matière propre de ce sacrement ». — La troisième objection déclare que « le mélange détruit l'espèce. Or, c'est à peine si l'on trouve une farine de froment, qui n'ait aucun mélange d'autres grains ; si ce n'est peut-être qu'on choisisse les grains avec le plus grand soin. Donc il ne semble pas que le grain de froment soit la matière propre de ce sacrement ». — La quatrième objection fait observer que « ce qui est corrompu » ou gâté « paraît être d'une autre espèce. Or, il en est qui consacrent avec du pain gâté, lequel ne semble plus être du pain de froment. Et, par suite, le pain de froment n'est point la matière propre de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans ce sacrement est contenu le Christ qui se compare Lui-même au pain de froment, quand il dit, en saint Jean, ch. XII (v. 24, 25) :

A moins que le grain de froment ne meure, il reste seul. Donc le pain de froment est la matière de ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle le principe, que « comme il a été dit (art. 1 ; q. 60, art. 7, *ad* 2um), pour l'usage des sacrements, on prend cette matière qui vient le plus communément parmi les hommes pour l'usage qui s'y rapporte. Or, parmi tous les autres pains, les hommes usent le plus communément du pain de froment : et, en effet, les autres pains semblent avoir été introduits pour suppléer au défaut de celui-là. Aussi bien croit-on que le Christ a institué ce sacrement en cette espèce de pain. Il y a encore que ce pain est fortifiant pour l'homme; et, pour autant, il convient mieux à la signification de l'effet de ce sacrement. A cause de cela, la matière propre de ce sacrement est le pain de froment ».

L'*ad primum* répond que « le pain d'orge convient pour signifier la dureté de l'ancienne loi. Soit à cause de la rudesse de ce pain. Soit aussi parce que, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. LXI), *la moelle de l'orge qui est cachée sous une paille très tenace, ou bien signifie la loi elle-même qui était donnée de telle sorte qu'en elle l'aliment vital de l'âme serait recouvert de sacrements corporels, ou bien signifie l'ancien peuple non encore dépouillé des désirs charnels qui adhéraient au cœur comme la paille* » adhère au grain. — « Or, le sacrement de l'Eucharistie appartient au *suave joug* du Christ (saint Matthieu, ch. XI, v. 30), et à la vérité déjà manifestée, et au peuple spirituel. Il suit de là que la matière en harmonie avec ce sacrement n'est point le pain d'orge ».

L'*ad secundum* va nous fournir des aperçus très intéressants de philosophie physique, au sens aristotélicien de ce mot. Il reconnaît, comme un principe inéluctable, que « l'être qui engendre, engendre un semblable à soi en espèce; mais il arrive quelquefois qu'une certaine dissemblance se produit entre l'être qui engendre et celui qui est engendré, quant aux accidents, soit en raison de la matière » moins bien disposée à recevoir la forme, « soit en raison de la faiblesse de la vertu active qui engendre. Il suit de là que s'il est des blés qui puissent être engendrés d'une semence de froment, comme du

grain semé dans des mauvaises terres naît le seigle, le pain confectionné avec un tel blé peut être la matière de ce sacrement. — Mais ceci ne semble pas avoir lieu ni pour l'orge, ni pour l'épeautre, ni même pour le gruau, qui parmi tous les grains se rapprocherait le plus du grain de froment. Quant à la similitude de figure » ou de forme extérieure qu'on remarque « entre ces divers grains, elle paraît plutôt signifier une proximité qu'une identité d'espèce : c'est ainsi que la similitude de figure entre le chien et le loup désigne qu'ils sont d'espèces rapprochées, mais non de même espèce. Aussi bien de ces sortes de blés, qui ne peuvent en aucune manière être engendrés de la semence de froment, on ne peut confectionner du pain qui soit la matière voulue de ce sacrement ». — Retenons la dernière remarque de saint Thomas : elle fournit la pierre de touche au sujet de la question dont il s'agit; et elle commande aussi les questions se rattachant à ce qu'on a appelé, de nos jours, le transformisme. A vrai dire, la marque par excellence de l'identité de l'espèce entre divers êtres, c'est la possibilité ou le fait que l'un émane de l'autre par voie de génération. En pareil cas, l'espèce est identique, bien qu'il puisse y avoir de notables différences accidentelles, en raison des dispositions de la matière, ou de l'insuffisance et de l'imperfection dans la vertu active de l'être qui engendre. Si, au contraire, un être se trouve en dehors de la sphère d'action génératrice d'un autre être, il n'y a pas à parler d'identité d'espèce entre ces divers êtres.

L'*ad tertium* dit qu' « un mélange de petite quantité ne détruit pas l'espèce; attendu que ce qui est peu est en quelque sorte absorbé par ce qui est notablement plus. Il suit de là que le mélange d'une petite quantité de blé différent dans une quantité de froment beaucoup plus grande n'empêche pas que le pain qu'on en fera ne soit la matière de ce sacrement. Si, au contraire, le mélange était considérable, par exemple en quantité égale ou *quasi*, un tel mélange détruirait l'espèce. Et, par suite, le pain qu'on en ferait ne serait point la matière voulue de ce sacrement ».

L'*ad quartum* distingue entre les cas où le pain est tellement

gâté ou corrompu qu'il n'est plus du pain, et les cas où, sans encore cesser d'être du pain, il est en voie de ne plus l'être. — « Parfois, la corruption du pain est telle que l'espèce du pain est détruite : comme s'il est broyé ou si la saveur, la couleur et les autres accidents sont changés. D'une telle matière on ne peut pas faire le corps du Christ. — Parfois, au contraire, la corruption n'est pas si grande ou si profonde que l'espèce du pain soit détruite, mais c'est une certaine disposition à la corruption » proprement dite : « ce dont témoigne une certaine immutation de la saveur » ou du goût. « Et d'un tel pain on peut faire le corps du Christ; mais, celui qui consacre pèche, en raison du manque de respect à l'endroit du sacrement » : avec un tel pain, il n'aurait pas dû consacrer; toutefois, s'il l'a fait, la consécration est valide. — Saint Thomas ajoute que « l'amidon étant un froment corrompu, il ne semble pas que du pain qui en résulte on puisse faire le corps du Christ; bien qu'il y ait des auteurs qui disent le contraire » (cf. Albert-le-Grand, *Sentences*, IV, dist. 12, art. 7, *ad 8um*, et *qla 3*).

Le pain destiné à servir de matière pour l'Eucharistie doit être du pain de froment. Mais ce pain de froment peut se présenter dans un double état : ou à l'état de pain azyme; ou à l'état de pain fermenté. Y a-t-il un de ces deux états qui soit nécessairement requis, ou, à tout le moins, qui s'impose et qu'on ait le devoir de choisir de préférence à l'autre. La question est délicate. Elle a suscité, dans l'Église, des controverses sans fin. Et, encore aujourd'hui, pratiquement, les Latins et les Grecs, même orthodoxes ou catholiques, ne sont point parvenus à s'entendre. Les Grecs, en effet, pensent que c'est avec du pain fermenté qu'on doit célébrer l'Eucharistie; et ils disent que le Christ a célébré, pour la première fois, avec cette sorte de pain. Les Latins, au contraire, disent que c'est avec du pain azyme que le Christ a célébré; et c'est avec du pain azyme qu'ils célèbrent. — Saint Thomas va nous dire ce qui convient le mieux et ce que pratiquement chacun doit observer. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si ce sacrement doit être fait de pain azyme?

Quatre objections veulent prouver que « ce sacrement ne doit pas être fait de pain azyme ». — La première est la raison des Grecs. « Nous devons, dans ce sacrement, imiter l'institution du Christ. Or, le Christ semble avoir institué ce sacrement avec du pain fermenté. Nous lisons, en effet, dans l'*Exode*, ch. XII, que les Juifs, d'après la loi, commençaient à user de pains azymes le jour de la Pâque, qui se célébrait à la quatorzième lune. D'autre part, le Christ a institué ce sacrement à la Cène, qu'Il célébra *avant le jour de la Pâque*, comme on le voit en saint Jean, ch. XIII (v. I, 4). Donc nous devons, nous aussi, célébrer ce sacrement avec du pain fermenté ». — La seconde objection déclare que « les prescriptions légales ne doivent pas être observées au temps de la grâce. Or, l'usage des pains azymes fut une certaine cérémonie légale; comme on le voit par l'*Exode*, ch. XII. Donc, dans ce sacrement de la grâce, nous ne devons pas user de pains azymes ». — La troisième objection rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 73, art. 3, *ad 3um*; cf. q. 65, art. I), l'Eucharistie est le sacrement de la charité, comme le baptême est le sacrement de la foi. Or, la ferveur de la charité est signifiée par le ferment » ou le levain; « comme on le voit par la Glose, sur cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XIII (v. 33) : *Le Royaume des cieux est semblable au levain*, etc. Donc ce sacrement doit être fait de pain fermenté ». — La quatrième objection dit que « l'état azyme et l'état fermenté sont des accidents du pain, qui ne varient pas son espèce. Or, dans le baptême, on ne fait aucun cas de la différence accidentelle de l'eau; par exemple, qu'elle soit salée ou douce, chaude ou froide. Donc, dans ce sacrement, il n'y a aucunement à se préoccuper, que le pain soit azyme ou fermenté ».

L'argument *sed contra* cite un texte du droit canon, « *Extra*,

de celebrat. miss. cap. Litteras », où « le prêtre est puni, qui *a la présomption de célébrer la messe solennelle avec du pain fermenté et un calice de bois* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « en ce qui touche à la matière de ce sacrement, deux choses peuvent être considérées, savoir : ce qui est nécessaire; et ce qui est de convenance. Il est nécessaire que la matière soit du pain de froment, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.), sans lequel il n'y a point de sacrement. Mais il n'est pas de nécessité pour le sacrement, que le pain soit azyme ou fermenté; car le sacrement peut exister soit avec l'un soit avec l'autre. Toutefois, il convient que chacun garde le rite de son Église, dans la célébration de ce sacrement. Or, à ce sujet, les coutumes des Églises sont diverses. Le bienheureux Grégoire (S. Grégoire le Grand) dit, en effet, dans son *Registre : L'Église romaine offre des pains azymes, pour ce motif que le Seigneur s'est incarné sans aucune impureté. Mais d'autres Églises offrent du pain fermenté, parce que le Verbe du Père s'est revêtu de chair, comme le levain se mêle à la farine* ». (Ce texte n'est pas de S. Grégoire; il est d'un auteur anonyme du treizième siècle). « Il suit de là que si un prêtre dans l'Église des Latins pèche en célébrant avec du pain fermenté, de même un prêtre grec, célébrant dans l'Église des Grecs avec du pain azyme, pécherait, comme ne gardant pas le rite de son Église. Et cependant », ajoute saint Thomas, « la coutume de célébrer avec du pain azyme est plus raisonnable. D'abord, en raison de l'institution du Christ, qui institua ce sacrement le premier jour des Azymes, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 17), et en saint Marc, ch. XIV (v. 12), et en saint Luc, ch. XXII (v. 7), jour où ne devait se trouver aucun reste de pain fermenté dans les maisons des Juifs, ainsi qu'il est marqué dans l'*Exode*, ch. XII (v. 15, 19). Secondement, parce que le pain est proprement le sacrement du corps du Christ, qui a été conçu sans aucune corruption, plutôt que le sacrement de la divinité, ainsi qu'on le verra plus loin (q. 76, art. 1, *ad 1um*) ». Et donc la raison donnée, par l'anonyme précité, comme étant celle des Grecs vaut moins que la raison donnée comme étant celle des Latins. — « Troi-

sièmement, parce que cela convient mieux à la sincérité des fidèles, qui est requise pour l'usage de ce sacrement; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 7, 8) : *Le Christ, notre Pâque, a été immolé : prenons notre repas dans les azymes de la sincérité et de la vérité.* L'usage des Grecs a cependant, lui aussi, une certaine raison : soit pour la signification que touche saint Grégoire (l'anonyme précité) ; soit comme rejet de l'hérésie des Nazaréens, qui mêlaient à l'Évangile les observances légales » (cf. S. Augustin, *Des hérésies*, n. IX).

L'*ad primum* touche à la grande difficulté du jour de la Pâque et de la Passion. Saint Thomas ne la traite pas ici. Il rappelle simplement ce qui est nécessaire pour exclure l'objection ; et il renvoie à ce qui a été dit dans le traité de la Passion. Le texte que l'objection apportait contre nous est, au contraire, en notre faveur. Dans le grec, nous avons : πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα; ce qui peut se traduire : la veille de la solennité de la Pâque ; par conséquent, au moment où l'on immolait l'agneau pascal, le premier jour des azymes. « Comme on le lit dans l'*Exode*, ch. XII (v. 7, 8), la solennité pascale commençait aux premières vêpres de la quatorzième lune. C'est alors que le Christ, après l'immolation de l'agneau pascal, institua ce sacrement. Ce jour-là est dit, par saint Jean, précéder le jour de la Pâque, et il est appelé par les trois autres Évangélistes, *le premier jour des azymes*, quand il ne restait plus rien du pain fermenté dans les maisons des Juifs, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article) ». Saint Thomas ajoute que ce point a été discuté plus pleinement dans le traité de la Passion du Seigneur (q. 46, art. 9, *ad 1um*) ».

L'*ad secundum* répond que « ceux qui font le sacrement avec du pain azyme n'entendent pas observer les cérémonies de la loi ; ils entendent seulement se conformer à l'institution du Christ. Et c'est pourquoi ils n'appartiennent pas aux judaïsants. Sans quoi ceux-là aussi qui célèbrent avec du pain fermenté seraient judaïsants, puisque les Juifs offraient les pains des prémices fermentés ».

L'*ad tertium* dit que « le levain signifie la charité en raison d'un certain effet, pour autant qu'il fait le pain plus savoureux

et plus grand. Mais il signifie la corruption par la raison même de son espèce » ou de ce qu'il est. La seconde signification est donc plus opposée au sacrement, que la première n'est en harmonie avec lui.

L'*ad quartum* confirme la remarque que nous venons de faire. « Parce que le levain a quelque chose qui tient de la corruption, et que du pain corrompu on ne peut pas faire ce sacrement, ainsi qu'il a été dit (art. 3, *ad 4um*), à cause de cela on prend plus de garde à la différence de fermenté ou d'azyme pour le pain qu'à la différence de froid et de chaud pour l'eau du baptême. La corruption du levain, en effet, pourrait être telle qu'avec un tel pain on ne pourrait pas faire le sacrement ».

Le pain de froment, matière nécessaire du sacrement de l'Eucharistie, peut être validement consacré, qu'il soit fermenté, ou qu'il soit azyme. Mais, pour la licéité, seul le pain fermenté doit être employé dans l'Église grecque ; et, seul, le pain azyme, dans l'Église latine. — Avec le pain, nous l'avons déjà dit, il y a une autre matière, requise elle aussi pour le sacrement de l'Eucharistie. C'est le vin. Saint Thomas se pose, à son sujet, plusieurs points d'interrogation : d'abord, en ce qui est du vin lui-même ; ensuite, au sujet de l'eau qu'on a coutume d'y mêler. — Pour le vin lui-même, saint Thomas examine sa nature : quel doit être le vin dont on use dans ce sacrement ; faut-il que ce soit du vin de vigne ? Il va nous répondre, à l'article qui suit.

Article V.

Si la matière propre de ce sacrement est le vin de vigne ?

Trois objections veulent prouver que « le vin de vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement ». — La première arguë de ce que « comme l'eau est la matière du baptême, ainsi le vin est la matière de ce sacrement. Or, en n'importe quelle eau », pourvu que ce soit de l'eau véritable, « le baptême peut

être fait. Donc, en n'importe quel vin, aussi, par exemple de pommes, de grenades, de mûres, ou autres fruits de ce genre, on doit pouvoir célébrer ce sacrement; alors surtout qu'il est des pays où la vigne ne vient pas ». — La seconde objection déclare que « le vinaigre est une certaine espèce de vin qui se tire de la vigne, comme le dit saint Isidore (*Étym.*, liv. XX, ch. III). Or, avec du vinaigre on ne peut point faire ce sacrement. Donc il semble que le vin de vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement ». — La troisième objection dit que « comme on tire de la vigne le vin épuré, de même aussi le verjus et le moût de raisin. Or, il ne semble pas qu'avec ces autres matières on puisse célébrer ce sacrement; selon cette parole qu'on lit dans le sixième concile (*in Trullo*, can. XXVIII) : *Nous apprenons que dans certaines églises, les prêtres joignent, au sacrifice de l'oblation, des raisins ; et, ensuite, distribuent les deux au peuple. Nous ordonnons qu'aucun prêtre ne fasse cela désormais.* Et le pape Jules réprimande certains qui *offrent le vin exprimé dans le sacrement du calice du Seigneur*. Donc il semble que le vin de vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* fait observer que « comme le Seigneur se compara au grain de froment; de même aussi Il se compara à la vigne, quand Il dit, en saint Jean, ch. XV (v. I) : *Je suis la vigne, la vraie*. Or, seul, le pain de froment est la matière de ce sacrement, ainsi qu'il a été dit (art. 3). Donc, seul, le vin de vigne est la matière propre de ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ce sacrement peut être célébré avec le seul vin de vigne. — Premièrement, en raison de l'institution du Christ, qui institua ce sacrement avec du vin de vigne; comme on le voit, par ce qu'Il dit lui-même, en saint Luc, ch. XXII (v. 18; cf. S. Matthieu, ch. XXVI, v. 29), alors qu'Il instituait ce sacrement : *Désormais, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne*. — Secondement, parce que, comme il a été dit (art. 3), pour la matière des sacrements est pris ce qui proprement et communément a cette espèce. Or, au sens propre, on appelle vin ce qui vient de la vigne : les autres liquides ne sont appelés de ce nom qu'en raison d'une certaine similitude avec le vin de la vigne. — Troi-

sièmement, parce que le vin de vigne convient davantage à l'effet de ce sacrement, qui est la joie spirituelle; car il est écrit (ps. CIII, v. 15) : *le vin réjouit le cœur de l'homme* ». Quel joli texte! et comme il est bien choisi.

L'*ad primum* déclare que « ces autres liqueurs » dont parlait l'objection, « ne sont pas proprement appelées vin, mais par similitude ». — Quant à l'autre aspect de l'objection, saint Thomas ajoute que « le vrai vin peut être transporté dans tous les pays où la vigne ne vient pas, pour la quantité qui suffit à ce sacrement ».

L'*ad secundum* dit que « le vin devient vinaigre par corruption; aussi n'est-il pas possible que du vinaigre on puisse de nouveau revenir au vin, comme il est dit au livre VIII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. VII, ch. v, n. 3, 4). Et c'est pourquoi, de même qu'avec du pain totalement corrompu on ne peut pas faire ce sacrement, pareillement aussi avec du vinaigre. On peut le faire cependant avec du vin tournant à l'aigre, comme aussi avec du pain qui commence à se corrompre; mais celui qui le ferait pécherait, ainsi qu'il a été dit précédemment » (art. 3, *ad 4um*).

L'*ad tertium* fait observer que « le verjus est en voie de génération; et c'est pourquoi il n'a pas encore l'espèce du vin. Aussi bien avec lui ce sacrement ne peut pas être fait. — Pour le moût de raisin, il a déjà l'espèce du vin; sa douceur, en effet, témoigne qu'il est digéré, *ce qui est l'œuvre de la chaleur naturelle ayant achevé son action*, comme il est dit au livre IV des *Météores* (ch. II; comm., leç. 3). Et c'est pourquoi avec le moût on peut faire ce sacrement. — Mais on ne doit pas mêler à ce sacrement des raisins entiers; parce que déjà il y aurait là quelque chose en plus du vin. — Il est défendu aussi d'offrir le moût qui vient d'être exprimé du raisin dans le calice; parce qu'il y a là quelque chose qui ne convient pas, en raison de l'impureté du moût. Toutefois, on pourrait le faire, en cas de nécessité », et si l'on n'avait pas d'autre moyen de se procurer le vin nécessaire au sacrifice. Le même pape Jules, en effet », cité dans l'objection, « dit : *Si cela est nécessaire, qu'on exprime le raisin dans le calice* ».

Le vin de vigne est la matière propre du sacrement de l'Eucharistie ; il est, pour la validité de ce sacrement, de nécessité absolue. — On a coutume, dans l'Église, de mêler, au vin du calice, de l'eau. Saint Thomas, dans les trois derniers articles de cette question, s'enquiert de cet usage. Et, d'abord, du fait même de cette mixtion ; puis, de son rapport avec l'existence du sacrement de l'Eucharistie ; enfin, des conditions dans lesquelles on doit l'accomplir. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

S'il faut mêler de l'eau au vin ?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut point mêler de l'eau au vin ». — La première dit que « le sacrifice du Christ a été figuré par l'oblation de Melchisédech, dont nous ne lisons pas, dans la *Genèse*, ch. XVI (v. 18), qu'il ait offert autre chose que *du pain et du vin*. Donc il semble que dans ce sacrement, on ne doit pas ajouter de l'eau ». — La seconde objection fait observer que « pour les divers sacrements, on a des matières diverses. Or, l'eau est la matière du baptême. Donc elle ne doit pas être prise pour la matière de ce sacrement ». — La troisième objection déclare que « le pain et le vin sont la matière de ce sacrement. Or, au pain on n'ajoute rien. Donc, au vin non plus rien ne doit être ajouté ».

L'argument *sed contra* oppose que « le pape Alexandre (Ier) écrit (dans sa lettre *à tous les Orthodoxes*) : *Dans les oblations des sacrements, qui sont offertes à Dieu pendant la solennité de la messe, on ne doit offrir en sacrifice que le pain et le vin mêlé d'eau* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare « qu' « au vin offert dans ce sacrement » (ici encore, et toujours, on remarquera l'identité, pour saint Thomas, du sacrement et du sacrifice, ou plutôt la réalité du sacrifice désignée par lui du nom même de sacrement), « on doit mêler de l'eau. — D'abord, en raison de l'institution. On croit, en effet, avec probabilité, que

le Seigneur aura institué ce sacrement avec du vin mêlé d'eau, selon l'usage de ce pays » de Palestine, où Il était; » aussi bien, dans les *Proverbes*, ch. IX (v. 5), il est dit : *Buvez le vin mêlé que je vous ai préparé.* — Une seconde raison est que cela convient à la représentation de la Passion du Seigneur », qui se fait dans la célébration de ce sacrement et qui constitue, comme nous le verrons plus loin, q. 83, art. I, ce que nous appellerons du nom de sacrifice. « Aussi bien le pape Alexandre (cf. arg. *sed contra*) dit : *On ne doit, dans le calice du Seigneur, offrir ni du vin seulement, ni de l'eau seulement, mais l'un et l'autre mêlés; parce que nous lisons que l'un et l'autre coulèrent du côté du Christ dans sa Passion.* — Une troisième raison est que cela convient pour signifier l'effet de ce sacrement, qui est l'union du peuple chrétien au Christ ». On remarquera, en passant, cette belle définition de l'effet du sacrement de l'Eucharistie. Saint Thomas apporte en témoignage le mot qu'il cite comme étant du pape Jules, mais qui est tiré de saint Cyprien, ép. LXXIII, n. 13, où il est dit : « *Nous voyons que dans l'eau est compris le peuple* » chrétien, « *et dans le vin est montré le sang du Christ. Donc, alors que dans le calice au vin l'eau est mêlée, c'est le peuple* » chrétien « *qui est réuni au Christ.* — Enfin, une quatrième raison est que cela convient à l'effet dernier de ce sacrement, qui est l'entrée dans la vie éternelle ». Ici encore, notons au passage cette précision d'un des plus merveilleux effets du sacrement de l'Eucharistie, auquel, du reste, se rattache le nom même de viatique donné à ce sacrement. « Aussi bien saint Ambroise dit, dans son livre *Des sacrements* (liv. V, ch. I) : *L'eau tombe dans le calice et rejaillit dans la vie éternelle* ». Ce beau texte de saint Ambroise est une allusion à la parole de Notre-Seigneur disant à la Samaritaine : *L'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau vive qui jaillira jusqu'à la vie éternelle* (S. Jean, ch. IV, v. 14).

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Ambroise, au même endroit, de même que le sacrifice du Christ est signifié par l'oblation de Melchisédech, de même aussi il est signifié par l'eau qui, dans le désert, coula du rocher (*Exode*, ch. XVII, v. 6; *Nombres*, ch. XX, v. 11); selon cette parole de la première Épî-

tre *aux Corinthiens*, ch. x (v. 4) : *Ils buvaient du rocher spirituel qui les accompagnait* ».

L'*ad secundum* déclare que « l'eau est prise dans le baptême pour servir à l'ablution. Dans ce sacrement, au contraire, elle est prise pour servir à la réfection ; selon cette parole du psaume (XXII, v. 2) : *Vous m'avez conduit près de l'eau de la réfection* ». — Ce n'est donc pas à la même fin ou pour le même usage et au même titre que l'eau sert de matière dans les deux sacrements de baptême et d'Eucharistie.

L'*ad tertium* fait remarquer que « le pain se fait d'eau et de farine. Il suit de là qu'en mêlant de l'eau au vin, aucune des deux matières n'existe sans eau ».

L'usage de l'eau dans ce sacrement est donc fort légitime. — Mais jusqu'où va la force des raisons que nous venons d'invoquer. Atteignent-elles les limites de la nécessité, de telle sorte que si l'on ne fait point usage de l'eau dans l'Eucharistie, il n'y a pas de sacrement ; ou bien demeurent-elles en deçà, ne dépassant point les limites de la simple légitimité et d'une souveraine convenance. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si le mélange d'eau est de nécessité pour ce sacrement?

Trois objections veulent prouver que « le mélange d'eau est de nécessité pour ce sacrement ». — La première apporte un texte de « saint Cyprien, *à Cécilius* » (liv. II, n. 13), où il est « dit : *Le calice du Seigneur n'est point de l'eau seule et du vin seul : il faut que l'un et l'autre soient mélangés ; pas plus que le corps du Seigneur ne peut être de la farine seule, mais il faut que l'une et l'autre*, savoir la farine et l'eau, *soient réunies*. Or, le mélange de l'eau à la farine est de nécessité pour ce sacrement. Donc, la raison est la même pour le mélange de l'eau au vin ». — La seconde objection fait observer que « dans la

Passion du Seigneur, dont ce sacrement est le mémorial, comme *du côté sortit le sang*, pareillement *aussi l'eau* (saint Jean, ch. XIX, v. 34). Or, le vin, qui est le sacrement du sang, est de nécessité pour ce sacrement. Donc, la raison sera la même pour l'eau aussi ». — La troisième objection déclare que « si l'eau n'était point de nécessité pour ce sacrement, il n'importerait quelle que pût être l'eau qu'on ajouterait; et, par suite, on pourrait ajouter de l'eau de rose ou toute autre qualité d'eau du même genre : chose qui n'est pas dans l'usage de l'Église. Donc l'eau est de nécessité pour ce sacrement ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Cyprien » (au même endroit), dans lequel il « dit : *Si quelqu'un de nos prédécesseurs n'a pas gardé cette pratique*, savoir de mêler l'eau au vin dans le sacrement, *soit par ignorance, soit par simplicité*, on peut être indulgent pour sa simplicité. Or, cela ne pourrait être, si l'eau était de nécessité pour le sacrement, comme le vin et le pain. Donc le mélange d'eau n'est pas de nécessité pour le sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe ou cette règle, que « pour juger d'un signe on prend ce qui est signifié. Or, l'apposition de l'eau au vin va à signifier la participation de ce sacrement par les fidèles, quant à ceci que par l'eau mêlée au vin est signifié le peuple uni au Christ, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Et cela même que du côté du Christ suspendu à la Croix il coula de l'eau a un rapport identique : l'eau, en effet, signifiait l'ablution des péchés, qui se faisait par la Passion du Christ. D'autre part, il a été dit plus haut (q. 73, art. 1, *ad* 3um), que ce sacrement se parfait » ou est réalisé « dans la consécration de la matière. L'usage des fidèles n'est pas de nécessité pour le sacrement » : il est quelque chose qui fait suite au sacrement. « Il s'ensuit que l'apposition de l'eau n'est pas de nécessité pour le sacrement ».

L'*ad primum* répond que « ce mot de saint Cyprien » cité par l'objection, « doit s'entendre selon qu'on dit ne pouvoir pas être ce qui ne peut pas être convenablement. Et, par suite, la similitude invoquée se prend quant à ce qui doit être fait, non

quant à la nécessité. L'eau, en effet, est de l'essence du pain ; elle n'est pas de l'essence du vin ».

L'*ad secundum* déclare que « l'effusion » ou l'écoulement « du sang se rattachait directement à la Passion elle-même du Christ. Il est naturel, en effet, pour un corps humain blessé, que de lui découle du sang. Mais l'effusion » ou l'écoulement « de l'eau ne fut pas chose nécessaire pour la Passion ; ce fut pour en démontrer l'effet, qui est l'ablution des péchés et le rafraîchissement contre l'ardeur de la concupiscence. Et c'est pourquoi l'eau n'est pas offerte séparément du vin dans ce sacrement, comme le vin est offert séparément du pain ; mais l'eau est offerte mêlée au vin, pour montrer que le vin », qui est le sacrement du sang, « appartient de soi à ce sacrement, comme étant de nécessité pour lui, et l'eau selon qu'elle est jointe au vin ».

L'*ad tertium*, s'autorisant de la remarque qui vient d'être faite, dit qu'en raison même de cela et « parce que le mélange de l'eau au vin n'est pas de nécessité pour le sacrement, il n'importe, en ce qui est de la nécessité du sacrement, quelle que soit l'eau qu'on mêle au vin, soit de l'eau naturelle, soit de l'eau artificielle, comme l'eau de rose. Toutefois, pour ce qui est de la convenance du sacrement, celui-là pèche qui mêle au vin une autre eau que l'eau naturelle et vraie; parce que du côté du Christ suspendu à la Croix coula une eau véritable, et non pas une sorte d'humeur phlegmatique, comme d'aucuns l'ont dit, pour montrer que le corps du Christ était composé des quatre éléments, comme par le sang qui coula était montré qu'il était composé de quatre humeurs », à prendre le sens de ces mots comme on les prenait dans la physique ancienne. Saint Thomas cite l'autorité d'Innocent III, à l'effet de confirmer ces remarques. Il ajoute ensuite, pour prévenir une parité qu'on courrait risque de vouloir faire avec le pain, ou avec l'eau qui est mêlée à la farine : « Le mélange d'eau à la farine est de nécessité pour ce sacrement, parce qu'il constitue la substance du pain » : on ne saurait, en effet, avoir du pain, si l'on ne mêle de l'eau à la farine. « Il suit de là que si l'on mêlait à la farine de l'eau de rose ou tout autre liquide qui ne

serait pas de l'eau vraie, on ne pourrait pas avoir le sacrement; parce que l'on n'aurait pas du vrai pain ».

Le mélange d'eau au vin, bien que souverainement convenable et absolument de précepte, n'est pourtant pas de nécessité pour le sacrement de l'Eucharistie. — Un dernier point reste à examiner : dans quelle mesure faut-il mélanger l'eau au vin dans ce sacrement : est-ce en grande quantité, ou faut-il que ce soit en petite, très petite quantité. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'eau doit être ajoutée en grande quantité?

Trois objections veulent prouver que « l'eau doit être ajoutée en grande quantité ». — La première dit que « comme le sang coula d'une manière sensible du côté du Christ; de même l'eau : et aussi bien, il est dit en saint Jean, ch. XIX (v. 33) : *Celui qui l'a vu en rend témoignage*. Or, l'eau ne peut pas être d'une manière sensible dans ce sacrement, si on ne la verse en grande quantité. Donc il semble que l'eau doit être versée en grande quantité » dans ce sacrement. — La seconde objection fait remarquer que « peu d'eau mêlée au vin est absorbée » par le vin. « Or, ce qui est » absorbé ou « corrompu » et détruit, « n'est pas. Donc ce sera une même chose de verser peu d'eau dans ce sacrement ou de ne pas en verser du tout. D'autre part, il n'est pas permis de ne pas en verser du tout. Donc il n'est pas permis d'en verser peu ». — La troisième objection déclare que « s'il suffisait d'en verser peu, par conséquent il pourrait suffire qu'une goutte d'eau fût jetée dans un tonneau plein. Or, cela paraît ridicule. Donc il ne suffit pas qu'on en mette peu ».

L'argument *sed contra* est un texte du Droit, « *Extra, de la célébration des messes*, ch. *Perniciosus* », où il est dit : *Dans vos contrées, un abus pernicieux s'est introduit, savoir que pour le*

sacrifice l'eau est mise en plus grande quantité que le vin; alors que la coutume raisonnable de l'Église universelle est qu'on y apporte plus de vin que d'eau ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère encore à l'autorité d'Innocent III. « Au sujet de l'eau ajoutée au vin, comme le dit Innocent III dans une Décrétale (ch. *Cum Marthæ*), il y a une triple opinion. — Les uns disent que l'eau ajoutée au vin demeure en soi, quand le vin est changé au sang. — Mais, répond saint Thomas, cette opinion ne peut absolument pas tenir; parce que, dans le sacrement de l'Autel, après la consécration, il n'est rien que le corps et le sang du Christ, comme le dit saint Ambroise, au livre *Des devoirs* (ou plutôt *Des mystères*, ch. IX, n. 54) : *Avant la bénédiction une autre substance est désignée; après la bénédiction, c'est du corps que l'on parle.* Sans cela, le sacrement ne serait pas adoré du culte de latrie. — Et c'est pourquoi d'autres ont dit que comme le vin est changé au sang, de même l'eau est changée en l'eau qui coula du côté du Christ. — Mais, reprend encore saint Thomas, ceci ne peut pas se dire raisonnablement. S'il en était ainsi, en effet, l'eau serait consacrée séparément du vin, comme le vin est consacré séparément du pain. — Aussi bien, comme lui-même (Innocent III) le dit, l'opinion des autres est plus probable, disant que l'eau est changée au vin et le vin au sang. Or, ceci ne pourrait pas se faire si l'on ne mettait de l'eau en assez petite quantité, qu'elle se change au vin. Et voilà pourquoi il est toujours plus sûr de mettre peu d'eau, surtout si le vin est faible ; parce que si l'on mettait de l'eau en si grande quantité que l'espèce du vin fût détruite, le sacrement ne pourrait pas se célébrer. De là vient que le pape Jules (I) reprend la pratique de *ceux qui gardent pendant toute l'année un linge imprégné de must, et, au moment du sacrifice, lavent une partie de ce linge avec de l'eau, et offrent ainsi* ». L'abus, en effet, allait jusqu'à rendre invalide la consécration. Et l'on voit, par là, toute l'importance du point de doctrine traité dans cet article : on aurait pu croire qu'il ne s'agissait que d'un simple détail intéressant la pratique ; en réalité, c'est l'existence même du sacrement qui était ici en cause.

L'*ad primum* fait observer qu' « il suffit, pour la signification de ce sacrement, que les sens perçoivent l'eau quand on l'ajoute au vin ; il n'est nullement nécessaire qu'elle soit sensible après le mélange ».

L'*ad secundum* dit que « si l'eau n'était ajoutée en aucune manière, la signification serait totalement exclue; mais, quand l'eau se change au vin », et cela se fait au moment même du mélange, « cela signifie que le peuple est incorporé au Christ ».

L'*ad tertium* répond que « si l'eau était mise dans le tonneau », d'où l'on tirera le vin qui doit servir au sacrement, « cela ne suffirait pas pour la signification du sacrement : il faut que l'eau soit ajoutée au vin pendant la célébration du sacrement ». Notons, de nouveau, ici, à propos de ces deux derniers mots de saint Thomas, comment, pour le saint Docteur, l'identité du sacrement et du sacrifice est une chose qui s'impose dans l'Eucharistie. Il vient de nous parler lui-même de « la célébration du sacrement », comme nous dirions la célébration du sacrifice. Et, plus tard, nous l'avons déjà signalé, quand il traitera proprement de ce qu'on appelle le sacrifice, il se posera la question même du sacrifice ou de l'immolation en ces termes : Si, dans la célébration de ce sacrement, le Christ est immolé : *Utrum in celebratione hujus sacramenti Christus immoletur.*

La matière du sacrement de l'Eucharistie, à la prendre en elle-même, doit être du pain et du vin : on peut en prendre tant qu'on juge nécessaire d'en prendre; il n'y a pas, de soi, une quantité déterminée. Le pain doit être du pain de froment, que l'on prend, dans l'Église latine, à l'état de pain azyme; dans l'Église grecque, on emploie du pain fermenté. Le vin doit être du vin de vigne : on y mêle de l'eau, sans que pourtant ce soit de nécessité pour le sacrement; et cette eau qu'on y mêle ne doit y être mêlée qu'en petite quantité. — Ainsi donc du pain de froment azyme et du vin de vigne mélangé d'un peu d'eau, voilà quelle doit être la matière du sacrement de l'Eucharistie.

Après avoir considéré cette matière en elle-même, nous devons maintenant la considérer eu égard à sa consécration. Nous savons, en effet, que le sacrement de l'Eucharistie consiste, non pas dans l'usage ou l'application de sa matière à un sujet donné, mais dans la consécration même de cette matière. Or, qu'est-ce à dire, ici, quand nous parlons de matière consacrée. — Saint Thomas, tout de suite, pose la question en des termes qui peuvent nous faire pressentir la profondeur du mystère. Il nous dit que « nous devons considérer maintenant la conversion » ou le changement « du pain et du vin au corps et au sang du Christ ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXV

DE LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST

Cette question comprend huit articles :

1° Si la substance du pain et du vin demeure dans ce sacrement après la consécration?
2° Si elle est annihilée?
3° Si elle est changée au corps et au sang du Christ?
4° Si les accidents demeurent là après la conversion?
5° Si la forme substantielle demeure là?
6° Si cette conversion se fait subitement?
7° Si elle est plus miraculeuse qu'aucune autre mutation?
8° Des paroles par lesquelles on peut l'exprimer comme il convient.

Le sommaire de cette question offre une particularité unique qu'on ne rencontre nulle part ailleurs dans la *Somme théologique*. Il énonce une série d'articles qui ne correspond pas au développement de la question venant tout de suite après. En effet, quand saint Thomas vient au développement de la question annoncée et détaillée dans le sommaire, au lieu du premier article annoncé nous en trouvons un autre qui ne figurait pas dans le sommaire. Puis, le premier article devient le second ; le second, le troisième ; le troisième, le quatrième; le quatrième, le cinquième; le cinquième, le sixième ; le sixième, le septième ; et le septième, supprimé, ne figure plus que comme objection (objection 3e) dans l'article huitième. Les éditeurs de l'édition léonine, en signalant cette particularité, déclarent que nous n'en connaissons pas la raison. Le fait existe. Presque toute la tradition manuscrite en fait foi. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'en appeler ici à une erreur de copiste. Saint Thomas lui-même aura ainsi formulé le sommaire de la question. Il lui était d'autant plus naturel de le formuler ainsi ou dans cet ordre, que cet ordre répond

en partie à celui qu'il s'était tracé dans le Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 11. Les trois premiers articles sont énoncés dans le même ordre et à peu près dans les mêmes termes. Il est vrai que dans ces articles se trouvaient plusieurs *quæstiunculæ*, reportées, ici, dans la *Somme*, après l'article 4. Mais cela même nous montre que saint Thomas est bien l'auteur du sommaire de la *Somme*, disposant dans un ordre meilleur l'ordre des *Sentences* et transformant en articles ce qui n'avait, dans les *Sentences*, que le caractère de *quæstiunculæ*. C'est donc bien lui qui, en abordant la question présente, dans la *Somme*, l'a conçue, dans son premier jet, selon l'ordre que nous venons de transcrire. Mais, ensuite, quand il a voulu commencer le développement des articles annoncés, il aura remarqué que tous ces articles étaient commandés par un article plus essentiel et qui devait venir en premier lieu, l'article même de la présence du Christ dans ce sacrement. Et, sans retranscrire le sommaire, déjà indiqué, il aura modifié l'ordre de la question, au fur et à mesure qu'elle se déroulait, tout en maintenant le nombre huit pour les articles qui devaient la composer.

Voici la suite des articles, tels que saint Thomas les a traités dans la question.

1° Si dans ce sacrement est le corps du Christ selon la vérité, ou seulement selon la figure ou comme dans un signe?

2° Si dans ce sacrement demeure la substance du pain et du vin après la consécration?

3° Si la substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est annihilée ou ramenée à la matière antérieure?

4° Si le pain peut être changé au corps du Christ?

5° Si dans ce sacrement demeurent les accidents du pain et du vin?

6° Si, la consécration faite, demeure dans ce sacrement la forme substantielle du pain?

7° Si cette conversion se fait instantanément ou d'une manière successive?

8° Si cette proposition est vraie : Du pain est fait le corps du Christ?

De ces huit articles, ainsi ordonnés, les sept premiers traitent du mystère lui-même; le huitième, de la manière dont on l'exprime. — Le mystère, en lui-même, est étudié : d'abord, quant au fait de la conversion (art. 1-6); puis, quant à ce qu'il faut de temps pour qu'il s'accomplisse (art. 7). — Le fait de la conversion est considéré : d'abord, dans sa nécessité (art. 1-3); puis, dans sa possibilité ou son accomplissement, avec les conditions selon lesquelles il s'accomplit (art. 4-6). — On remarquera que dans cet ordre, la possibilité n'est étudiée qu'après la nécessité. Aussi bien, nous l'allons voir, le mystère est si profond que la raison humaine aurait hésité à se poser jamais la question de sa possibilité, si les données de la foi et leurs conséquences les plus imprescriptibles ne l'y avaient contrainte. — Les trois premiers articles, avons-nous dit, établissent la nécessité de la conversion dont nous parlons. Chacun de ces trois articles est ordonné graduellement à la prouver, à la montrer pressante, absolue, inéluctable. — Le premier, celui-là même qui s'est imposé à saint Thomas avec tant de force, dès que le saint Docteur a voulu traiter la question, que l'ordre même déjà conçu et annoncé par lui a dû plier devant son exigence, est l'article que tout le reste présuppose. De lui va dépendre toute la suite de la question. — Transportons-nous, par la pensée, auprès d'un autel où se célèbre, dans l'Église catholique, le sacrement de l'Eucharistie. Voici le moment solennel de la consécration. Le prêtre est là, debout. Il tient dans ses mains la blanche hostie, faite de pain de froment azyme; et, tout près, il a le calice contenant du vin de vigne mêlé d'un peu d'eau. Sur l'hostie, il prononce des paroles, que nous étudierons plus loin; il en prononce d'autres sur le calice. Les paroles qu'il vient de prononcer motivent tout de suite une question, la question même qui est celle que nous avons à résoudre en ce moment. Que s'est-il passé en vertu de ces paroles prononcées par le prêtre? Y a-t-il quelque chose de nouveau sur l'autel? La foi nous enseigne-t-elle quelque chose de précis à ce sujet? Que nous dit-elle? Il est certainement question du corps et du sang du Christ. Les paroles prononcées par le prêtre en ont fait mention expressément. Mais dans quel sens est-il

parlé ici du corps et du sang du Christ. S'agirait-il du corps et du sang du Christ en eux-mêmes, dans leur réalité, dans leur vérité? Ou seulement d'un souvenir, d'une figure, d'un signe qui les rappelleraient à notre pensée. On voit la portée de cette question première, par rapport à tout ce qui va suivre. Car, si le corps et le sang du Christ ne sont là qu'en figure, comme dans un signe qui en évoque simplement le souvenir, nous n'aurons à supposer aucune modification essentielle dans le morceau de pain qui était là sur l'autel, avant la consécration, ou dans le vin que contenait le calice. Si, au contraire, il faut admettre que depuis le moment où le prêtre a prononcé les paroles de la consécration et en vertu de ces paroles, le corps et le sang du Christ sont là maintenant sur l'autel, alors qu'auparavant il n'y avait que du pain et du vin, les questions vont se poser pressantes, inéluctables. Comment expliquer cette présence nouvelle du corps et du sang du Christ? Dans quels rapports se trouvera, avec cette présence, le pain ou le vin qui étaient là auparavant? On le voit, toute la suite de la question dépend de ce premier article.

Article Premier.

Si, dans ce sacrement, est le corps du Christ selon la vérité, ou seulement selon la figure ou comme dans un signe?

On remarquera le soin particulièrement attentif qu'apporte ici saint Thomas à préciser le sens du point en question. Il veut éviter toute possibilité d'équivoque. Nous nous enquérons de la présence du corps du Christ dans ce sacrement. Il s'agit de savoir si le corps du Christ est vraiment dans ce sacrement, dont nous avons dit qu'il est constitué, comme matière propre, par du pain de froment et du vin de vigne. Dans ce pain et dans ce vin, y a-t-il le corps et le sang du Christ, non pas comme ils pourraient être dits se trouver en des réalités qui n'en seraient que la figure ou le signe, mais selon leur vérité, selon l'être qui est le leur.

Quatre objections veulent prouver que « dans ce sacrement,

n'est pas le corps du Christ selon la vérité, mais seulement selon la figure ou comme dans un signe ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. IV (v. 54, 61, 64), qu'après ces paroles du Seigneur : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang*, etc., *plusieurs de ses disciples, qui l'avaient entendu, dirent : Cette parole est dure.* Et Lui-même répondit : *C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien.* Comme s'il disait, selon l'explication de saint Augustin, sur le psaume IV : (ou plutôt XCVIII) : *Entends d'une façon spirituelle ce que j'ai dit : Ce n'est pas ce corps que vous voyez, que vous devez manger, ni vous ne devez boire ce sang que doivent répandre ceux qui me crucifieront. Je vous ai recommandé un sacrement* (un mystère). *Entendu spirituellement, il vous vivifiera. Mais la chair ne sert de rien* ». — La seconde objection cite une autre parole de l'Évangile, où « le Seigneur dit, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 20) : *Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle.* Et saint Augustin l'explique ainsi (sur saint Jean, tr. XXX) : *Jusqu'à ce que le siècle finisse, le Seigneur est en Haut; mais cependant, le Seigneur Vérité est ici avec nous. Le corps, en effet, dans lequel Il est ressuscité doit être en un seul lieu; mais sa vérité est répandue partout.* Ce n'est donc pas selon la vérité » ou selon sa réalité, « que le corps du Christ est dans ce sacrement, mais seulement comme dans un signe » qui le représente et en rappelle le souvenir. — La troisième objection déclare qu' « il n'est aucun corps qui puisse être simultanément en plusieurs lieux, puisque cela ne convient même pas à l'ange : et par la même raison, en effet, il pourrait être partout », chose qui ne convient qu'à Dieu. « Or, le corps du Christ est un corps véritable : et il est au ciel. Donc il semble qu'il n'est pas selon la vérité dans le sacrement de l'Autel, mais seulement comme dans un signe ». — La quatrième objection dit que « les sacrements de l'Église sont ordonnés à l'utilité des fidèles. Or, selon saint Grégoire, dans une Homélie (Hom. XXVIII, *sur l'Évangile*), l'officier royal » de Capharnaüm « est repris parce qu'*il cherchait la présence corporelle du Christ.* De même, les Apôtres étaient empêchés de recevoir l'Esprit-Saint, parce qu'ils étaient trop attachés à la pré-

sence corporelle du Christ; comme le dit saint Augustin, sur cette parole marquée en saint Jean, ch. XVI (v. 7) : *Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous.* Ce n'est donc pas selon la présence corporelle, que le Christ est dans le sacrement de l'Autel ». — Ces quatre objections que nous venons de lire résument tout ce qu'on peut opposer de plus fort contre la vérité catholique. Nous verrons comment saint Thomas y répondra.

L'argument *sed contra* cite un double texte patristique, exprimant de façon très formelle la pensée de l'Église. « Saint Hilaire dit, au livre VIII de *la Trinité* (n. 14) : *Sur la vérité de la chair et du sang du Christ, il n'est laissé aucune place pour l'hésitation. Maintenant et par l'affirmation du Seigneur et par notre foi, sa chair est véritablement une nourriture et son sang est véritablement un breuvage.* Et saint Ambroise dit, au livre VI *des Sacrements* (ch. I) : *De même que le Seigneur Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, de même c'est sa véritable chair que nous prenons, c'est son vrai sang qui est un breuvage* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que la réalité dont il s'agit, savoir « que le vrai corps du Christ et son sang soient dans ce sacrement, le sens ne peut pas le percevoir, ni, non plus, l'intelligence, mais la foi seule qui s'appuie sur l'autorité divine. Aussi bien, sur cette parole marquée en saint Luc, ch. XXII (v. 19; cf. 1re *Épître aux Corinthiens*, ch. XI, v. 24). *Ceci est mon corps qui sera livré pour vous*, saint Cyrille dit : *Ne doute pas si cela est vrai; mais plutôt reçois les paroles du Sauveur, dans la foi : étant, en effet, la Vérité, Il ne ment pas* ». Saint Thomas lui-même devait chanter, dans une strophe de l'*Adoro te* :

Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur :
Credo quidquid dixit Dei Filius;
Nil hoc veritatis verbo verius[1].

1. Dans notre volume de l'*Initiation Thomiste*, p. 318, nous avons essayé une traduction rythmée de cette strophe :

A te voir, te toucher, te goûter, le sens erre;
Mais celui qui t'entend s'assure de sa foi :
Je crois tout ce qu'a dit le Fils de Dieu sur terre;
Sa parole est du vrai la souveraine loi.

Le concile de Trente, vengeant la vérité catholique contre les attaques de l'hérésie, a porté ce canon (sess. XIII, can. 1) : « Si quelqu'un nie que dans le sacrement de la très sainte Eucharistie soit contenu véritablement, réellement, et substantiellement le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais dit qu'ils y sont seulement comme dans un signe, ou une figure, ou en vertu, qu'il soit anathème : — *Si quis negaverit in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute, anathema sit* ».

Ainsi, pour le catholique vivant de sa foi, rien n'est plus certain que l'existence, dans le sacrement du pain et du vin eucharistiques, du corps et du sang du Christ, selon la vérité ou la réalité de leur substance, et non pas seulement à titre de chose signifiée, ou figurée et représentée, ou dont la vertu s'y trouverait participée et agissante. Cette certitude repose, non sur le témoignage des sens, ni sur des arguments de la raison, mais sur la seule parole de Dieu. Pour l'homme, en effet, quand il s'agit de connaître la réalité des choses ou leur existence, il y a les trois modes que nous venons de dire. Son premier mode, celui qui est à la base de tout pour lui, à parler selon l'ordre naturel, c'est l'application de ses sens. Selon l'ordre naturel, toute certitude commence par le témoignage des sens. D'une perception immédiate et intuitive nous ne percevons la réalité des choses que par nos sens. Et cette réalité ne peut être que la réalité sensible. C'est l'évidence même. Mais, sur cette réalité sensible perçue par nos sens, notre intelligence exerce naturellement son activité propre, qui est de percevoir, à l'état de nature pure et par voie d'abstraction, cette même réalité que les sens perçoivent à l'état concret ou individuel. Perçue ainsi à l'état de nature pure et par voie d'abstraction, la réalité des choses sensibles devient le fondement de tout le processus de notre raison dont le propre sera de pouvoir comparer entre elles les notions tirées des réalités sensibles et formuler les lois que ces comparaisons révèlent. Ces lois essentielles et irrécusables lui permettront de conclure

à l'existence d'autres réalités que les sens ne pourront plus percevoir, parce qu'elles ne seront pas d'ordre sensible, et qu'elle-même n'atteindra que par voie de raisonnement. Au point sommet de cette hiérarchie des réalités se trouve, exigée par les lois essentielles de la raison travaillant sur les données des sens, la réalité qui commande toutes les autres et qui est celle de l'Acte pur. C'est de là que pourront tomber, dans la sphère de notre connaissance, par voie d'action surnaturelle immédiate éclairant notre raison, ou par voie d'action miraculeuse extérieure et sensible agissant sur nos sens d'abord et puis, par eux, sur notre intelligence, des manifestations ou des révélations nous faisant connaître des vérités ou des réalités d'un ordre transcendant que n'auraient pu connaître, laissés à eux-mêmes; ni nos sens, ni notre raison. Il est bien évident que ce troisième mode de connaissance ne sera pas moins certain, quant au fait d'atteindre la réalité existante, que ne l'est le mode de connaissance par les sens ou par le raisonnement.

La réalité du corps du Christ et de son sang existant dans le sacrement du pain et du vin eucharistiques n'est perçue et ne peut être perçue par nous, sur cette terre, que selon ce troisième mode de connaître. Ni les sens, ni la raison ne peuvent rien nous dire à ce sujet. Nous ne savons ce qu'il en est que par la parole ou le témoignage de Dieu qui nous le dit. Mais nous le savons, par cette parole, de la manière la plus inéluctable. Le fait de la parole divine et le sens de cette parole est tout ce qu'il y a de plus constant, puisque aussi bien nous avons l'autorité même de l'Église, en son magistère le plus formel et le plus authentique, qui nous l'assure.

Si nous faisions office, non pas de théologien s'appliquant proprement à pénétrer le sens du dogme catholique afin d'en entrevoir et d'en montrer l'harmonie au sein même de l'exposé total organisé en corps de doctrine, mais d'apologiste ou de controversiste ayant pour objet plus spécial de réfuter ou de convaincre les ennemis de ce dogme catholique vivant hors de l'Église, nous appuierions davantage sur le côté positif des textes ou de la tradition établissant le fait de la révélation divine

touchant le dogme de la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie. On trouvera ce côté positif développé dans toute son ampleur, soit dans les travaux spéciaux publiés à part sur cette question, soit dans les articles plus ou moins étendus des Dictionnaires d'apologétique, de liturgie, d'histoire, d'archéologie, de théologie ou de science biblique; et aussi dans les travaux des exégètes catholiques expliquant ou commentant soit les Évangiles, soit l'épître de saint Paul *aux Corinthiens* (1re ép., ch. x et ch. xi). — Nous-mêmes, dans la suite du traité, nous aurons à appuyer sur le sens précis des paroles du Christ qui commandent tout dans la réalité du mystère qui nous occupe. Une question entière sera consacrée à la discussion de ces paroles. Ce sera la question de la forme du sacrement. Elle ne fera que confirmer et mettre dans son jour le plus éclatant, le sens de ces paroles tel que l'Église catholique l'a toujours entendu et solennellement défini. — Sur toutes ces grandes questions eucharistiques, considérées tout ensemble du point de vue positif et du point de vue doctrinal, un des meilleurs livres à consulter demeure toujours l'*Histoire des Variations*, par Bossuet, livre dont Brunetière ne craignait pas d'écrire que c'est « le plus beau livre de la langue française ».

Rien donc n'est plus certain pour nous que l'existence du corps et du sang du Christ, selon leur vérité, leur réalité, leur substance propre, dans le sacrement du pain et du vin eucharistiques.

Cette vérité ainsi dûment constatée, notre raison, qui s'y applique à la clarté de toutes les lumières qui sont en elle, lumières de raison et lumières de foi, en découvre et en montre les plus suaves harmonies.

« Et cela convient », explique saint Thomas, dans la suite du corps d'article que nous commentons; oui cette présence réelle du corps et du sang du Christ dans le sacrement eucharistique est chose souverainement harmonieuse; que Dieu ait voulu la réaliser, qu'Il l'ait fait, que cela soit, comme Il nous l'a dit, c'est une œuvre d'infinie sagesse.

Cela convient « d'abord, à la perfection de la nouvelle loi ».

Il fallait, assurément, que la loi nouvelle eût, dans l'ordre des rites sacramentels, quelque chose de plus que l'ancienne loi. Or, « les sacrifices de l'ancienne loi contenaient » en figure, mais « seulement en figure ce vrai sacrifice de la Passion du Christ », qui devait être le seul vrai sacrifice agréé par Dieu, en raison de lui-même. « Il est dit, en effet, *aux Hébreux*, ch. x (v. 1) : *La loi qui avait l'ombre des biens à venir, non la véritable image.* Dès lors, il fallait que le sacrifice de la nouvelle loi institué par le Christ eût quelque chose de plus; savoir qu'il contînt le Christ Lui-même immolé, non pas seulement en représentation ou en figure, mais aussi dans sa réalité, dans sa vérité », dans sa propre substance. « Et de là vient que ce sacrement, qui contient le Christ Lui-même réellement, comme le dit saint Denys au chapitre III de la *Hiérarchie Ecclésiastique, est l'achèvement de tous les autres sacrements*, dans lesquels la vertu du Christ est participée ». — L'humanité doit à Dieu un sacrifice. L'humanité déchue et pécheresse lui doit un sacrifice expiatoire. Mais quelle expiation pouvait égaler l'offense? Une seule : celle d'un Dieu fait homme. Il fallait donc qu'un Dieu fait homme fût immolé. L'immolation devait se faire sur la croix. Voilà le sacrifice par excellence, le seul « vrai sacrifice », comme nous a dit ici saint Thomas — *illud verum sacrificium Passionis Christi,* qui soit vraiment digne d'être agréé par Dieu. Tous les autres sacrifices empruntent à celui-là leur vertu; ou plutôt c'est ce sacrifice de la Croix qui doit se retrouver en tous. Dans les temps qui ont précédé la Passion, sous la loi écrite, des sacrifices sans nombre et de toute sorte s'efforçaient de traduire à leur manière le futur sacrifice de la Croix; ils ne contenaient pas la véritable victime immolée; ils la figuraient seulement. Quelle allait être la condition de l'humanité après la Passion? Se pouvait-il qu'elle présentât encore à Dieu le sang de vils animaux, alors que Dieu avait désormais odoré la vertu divine du sang de son Fils répandu pour rétablir sa gloire? Non, évidemment; et cette Passion une fois accomplie ne pouvait plus permettre que Dieu agrée, dans l'ordre des rites sacramentels, un sacrifice quelconque qui ne serait pas elle. D'autre part, l'humanité

toujours déchue, bien que rachetée, ne pouvait se passer, dans l'ordre même des rites sacramentels, de sacrifice, de sacrifice sensible, à sa portée, qu'elle pût constamment offrir à Dieu. Il n'y avait qu'une ressource, c'était de perpétuer à travers toutes les générations et en tous lieux, le sacrifice enfin réalisé sur la Croix. Il fallait mettre à la portée de tous la vraie Victime dans son état de victime immolée, afin que tous pussent l'offrir, en cet état, à Dieu le Père et lui payer constamment le tribut du seul sacrifice désormais digne de Lui. C'est ce que nous avons par le mystère de la présence réelle, dans ce sacrement, du vrai corps du Christ et de son sang : *Continet enim sacrificium novæ legis a Christo institutum, ipsum Christum passum, non in significatione, vel in figura, sed etiam in rei veritate.* La sagesse de Dieu ne pouvait mieux concilier toutes les exigences.

« La seconde raison est que cela convient à la charité du Christ, qui lui a fait prendre, pour notre salut, le véritable corps de notre nature : — *hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit.* Et parce que ce qu'il y a de plus souverainement propre à l'amitié, c'est, *pour les amis le vivre ensemble,* comme le dit Aristote au livre IX de l'*Éthique* (ch. XII, n. 12; de S. Th., leç. 14), le Christ nous promet sa présence corporelle à titre de récompense, en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 28) : *Où se trouvera le corps, là se rassembleront aussi les aigles.* Entre temps, cependant, Il ne nous a point privés même de sa présence corporelle dans ce pèlerinage » de notre vie terrestre, « mais par la vérité de son corps et de son sang, Il s'unit à nous dans ce sacrement. Aussi bien Lui-même dit, en saint Jean, chapitre VI (v. 57) : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.* Et de là vient que ce sacrement est le signe de la plus grande charité et l'appui de notre expérience, en raison d'une si familière union du Christ à nous : — *Unde hoc sacramentum est maximæ caritatis signum, et nostræ spei sublevamentum, ex tam familiari conjunctione Christi ad nos* ». — Oui, vraiment, une raison de ce sacrement et des merveilles que le Christ y a renfermées, c'est bien « la charité du Christ ».

Le Fils de Dieu nous avait aimé jusqu'à se faire enfant des hommes comme nous pour nous sauver. Nous avions pu vivre avec Lui comme on vit avec un ami. Mais le propre de l'amitié n'est-il pas d'unir les cœurs et d'attacher tellement à la personne des amis, que, privés de leur présence, la vie n'est plus qu'un lourd fardeau ? « *Maxime proprium amicitiæ est convivere amicis :* le propre par excellence de l'amitié est, pour les amis, le vivre ensemble ». C'est dans le vivre ensemble que consiste pour les amis la joie par excellence et comme le fruit propre de l'amitié. Le Christ, ami parfait des enfants des hommes, le savait bien ; et voilà pourquoi Il nous fait espérer le bonheur de sa présence comme récompense dans le ciel. Mais, en attendant les joies du ciel, serions-nous privés totalement, durant les longs jours de notre exil, du bonheur de sa présence au milieu de nous ? L'amour de Jésus pour ses fidèles, pour ses amis, ne l'a pas voulu. Et c'est pourquoi Il s'est résolu à créer de Lui à nous, l'union vraie, présentielle, substantielle, qu'Il a réalisée par son Eucharistie.

« Une troisième raison est que cela convient à la perfection de la foi. Celle-ci, en effet, comme elle porte sur la divinité du Christ, porte aussi sur son humanité ; selon cette parole marquée en saint Jean, chapitre XIV (v. 1) : *Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* Et parce que la foi est des choses invisibles, de même que le Christ nous offre sa divinité d'une manière invisible, de même aussi, dans ce sacrement, Il nous offre sa chair d'une manière invisible ». — C'est donc aussi pour donner à notre foi un fini nouveau de perfection que le Christ a voulu lui donner comme objet son humanité cachée sous les espèces eucharistiques. Quand Il vivait au milieu de nous, il y avait un grand mérite à percer, des yeux de la foi, le voile de son humanité, pour atteindre sa divinité. Ici, nous avons un mérite nouveau dans l'ordre de la foi : celui de percer les voiles eucharistiques, où non seulement sa divinité, mais aussi son humanité est cachée à nos sens et à notre raison. Aussi bien est-ce ici, par excellence, le triomphe de la foi (*mysterium fidei*). Saint Thomas l'a chanté admirablement dans une strophe de l'*Adoro te.*

In cruce latebat sola deitas ;
At hic latet simul et humanitas :
Ambo tamen credens atque confitens,
Peto quod petivit latro paenitens[1].

Saint Thomas termine son corps d'article par une réflexion qu'il importe de souligner. « Certains auteurs, nous dit-il, pour n'avoir pas pris garde à ces choses, ont affirmé que le corps et le sang du Christ n'étaient dans ce sacrement que comme dans un signe » et non point dans la vérité, dans la réalité de leur être ou de leur substance. « Affirmation qui doit être rejetée comme hérétique, parce que contraire aux paroles du Christ : *Quod est tanquam haereticum abjiciendum, utpote verbis Christi contrarium* ». Saint Thomas admet donc que la doctrine de la présence réelle est de foi divine. Elle résulte des paroles mêmes du Christ: ou plutôt elle est formellement exprimée par ces paroles. Et n'aurait-on aucun texte de Père ou de concile pour la préciser ou l'imposer, il faudrait encore l'admettre sous peine d'être formellement *hérétique*. C'est qu'en effet, si nous ne pouvons, quand il s'agit de l'Écriture, admettre jamais un sens que l'Église réprouverait, ou rejeter un sens que l'Église imposerait, il n'est pas nécessaire, pour que nous soyons obligé d'admettre un sens précis, que l'Église soit toujours intervenue pour l'imposer. Il y a des cas où le sens est si net, si manifeste, dans les paroles mêmes de l'Écriture, qu'il est impossible, sous peine d'aller contre toutes les règles de l'interprétation, de rejeter un pareil sens. C'est le cas ici. Et voilà pourquoi la seule parole du Christ suffit par elle-même pour qu'on soit obligé d'admettre la présence réelle, sous peine de tomber dans l'hérésie. — Un témoignage peu suspect de la force d'évidence absolument contraignante contenue dans les paroles mêmes du Christ, est celui de Lu-

1. Sur la Croix se cachait, seul, le Dieu que j'adore ;
Ici se cache encor ta sainte humanité.
L'une et l'autre, à la fois, je les crois, les implore,
Et demande le sort du larron écouté.

(*Initiation thomiste*, p. 318).

ther : « *Ego me captum video; nulla elabendi via relicta est : textus Evangelicus nimis est apertus :* — Je me vois pris; aucune issue n'est laissée pour échapper : le texte évangélique est trop clair » (epist. *ad Argentinenses*). — Après la remarque qu'il vient de faire, saint Thomas cite le nom de Bérenger et le signale comme ayant été « le premier inventeur de cette erreur ». Mais « ensuite », en raison même de l'évidence du texte évangélique, « il fut forcé de rétracter son erreur et de confesser la vérité de la foi ». Ce fut en 1078, au concile de Rome, sous Grégoire VII, que Bérenger abjura définitivement son erreur. Il se retira au monastère de Saint-Côme, près de Tours, où il mourut après une sincère pénitence. — Son erreur devait être reprise par Wicklef au quatorzième siècle; et par les Protestants, au seizième siècle.

L'*ad primum* est très catégorique. Il nous montre que le mot *spirituellement*, sur les lèvres du Christ et sous la plume de saint Augustin n'allait pas à exclure la manducation réelle dans le sacrement, mais simplement la manducation matérielle. Saint Thomas souligne que « c'est » pourtant « cette autorité » ou ce texte de saint Augustin, « d'où les hérétiques précédemment mentionnés », Bérenger et ses disciples, « prirent occasion d'errer, entendant mal les paroles de saint Augustin »; comme devaient aussi les mal entendre les nouveaux hérétiques venus depuis. « Lorsqu'en effet saint Augustin dit : *Ce n'est pas ce corps que vous voyez, que vous devez manger*, il n'entend pas exclure la vérité du corps du Christ; mais qu'il ne devait pas être mangé sous cette forme ou dans cet extérieur dans lequel il était vu par eux : *non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur*. Et quand il ajoute : *Je vous ai recommandé un sacrement; entendu spirituellement, il vous vivifiera*, il n'entend pas que le corps du Christ soit dans ce sacrement seulement selon une signification mystique, mais qu'on le dit spirituellement, c'est-à-dire d'une manière invisible et par la vertu de l'Esprit : *non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem, sed spiritualiter dici, id est, invisibiliter et per virtutem Spiritus.*

Aussi bien, *sur saint Jean* (tr. XXVII, n. 5), expliquant ce texte : *La chair ne sert de rien, il dit : Mais comment eux l'avaient-ils entendu ? Ils avaient entendu la chair à manger, comme on déchire à belles dents un morceau de viande ou comme on la vend au marché ; non selon qu'elle est animée par l'Esprit. Que l'Esprit s'unisse à la chair ; et elle sera de la plus grande utilité ; car, si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait point fait chair pour habiter parmi nous* ». — Il s'agit donc, dans ces textes et dans tous les textes semblables qu'on pourrait tirer de l'Écriture ou des Pères, d'exclure un sens grossier qui consisterait à croire que le corps et le sang du Christ, selon qu'ils sont en eux-mêmes et qu'ils tombent sous les sens devraient servir aux fidèles de nourriture et de breuvage, pour alimenter notre vie corporelle à la manière des aliments matériels qui refont cette vie. Ce n'est pas de la sorte que le corps et le sang du Christ doivent être l'aliment des fidèles. La vie qu'ils doivent refaire n'est pas la vie matérielle du corps, mais la vie spirituelle de l'âme. Et voilà pourquoi on les prendra d'une manière spirituelle, c'est-à-dire sous les dehors ou les espèces du sacrement, auxquelles espèces du sacrement le corps et le sang du Christ contenus en elles communiqueront une vertu qui leur donnera de refaire l'âme dans sa vie spirituelle chrétienne. — Voilà le sens manifeste de ces textes.

L'*ad secundum* applique à la seconde objection la doctrine qui vient d'être exposée. « La parole de saint Augustin » que l'objection citait « et toutes les paroles semblables » qu'on pourrait apporter, « se doivent entendre du corps du Christ selon qu'il est vu en lui-même » dans l'extérieur qui le fait tomber sous les sens. « Et c'est ainsi que le Seigneur Lui-même dit, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 11) : *Vous ne m'aurez pas toujours avec vous.* Cependant, d'une manière invisible » et sans qu'il puisse tomber sous nos sens selon qu'il est en lui-même, « Il est sous les espèces de ce sacrement partout où ce sacrement se célèbre ».

L'*ad tertium* doit être soigneusement retenu. Saint Thomas y énonce une vérité qu'il ne démontre pas ici, qu'il démon-

trera, ou plutôt qu'il expliquera et mettra dans tout son jour théologique à la question suivante, mais dont le simple énoncé suffit déjà pour repousser l'objection. « Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement de la manière dont un corps est dans un lieu, ayant ses dimensions qui correspondent aux dimensions du lieu et mesuré par lui; mais d'une certaine manière spéciale qui est propre à ce sacrement. Et voilà pourquoi nous disons que le corps du Christ est sur divers autels, non comme en divers lieux, mais comme dans le sacrement. Et nous n'entendons point par là que le Christ soit là seulement comme dans un signe, bien que le sacrement soit dans le genre signe; mais nous entendons que le corps du Christ est là, comme il a été dit, selon un mode propre à ce sacrement ». Il n'y aura donc pas à chercher ailleurs, au ciel ou sur la terre, un exemple de ce mode de présence. Ce mode de présence est unique, absolument à part, qui n'existe que pour le corps du Christ dans son Eucharistie. Les sens devront donc ici nécessairement se taire. Et la raison elle-même n'aura à intervenir que pour accepter l'affirmation de la foi, saisir la valeur de ses termes, montrer leur non contradiction et essayer d'en entrevoir l'harmonie selon qu'il lui sera donné de le pouvoir faire en s'inspirant de toutes les lumières qui seront en elle.

L'*ad quartum* fait observer que « l'objection porte sur la présence du corps du Christ, selon qu'il est présent par mode de corps, c'est-à-dire selon qu'il est en sa propre forme extérieure visible » et selon qu'il tombe sous les sens; « mais l'objection ne vaut plus pour le corps du Christ selon qu'il est pris spirituellement, c'est-à-dire d'une manière invisible, à la manière et par la vertu de l'esprit. Aussi bien saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. XXVII, n. 6) : *Si vous avez entendu spirituellement* les paroles du Christ au sujet de sa chair, *elles sont pour vous esprit et vie*; *si vous les avez entendues* » matériellement et « *au sens charnel, elles sont même alors esprit et vie, mais non pas pour vous* ». — Les remarques faites dans les textes cités par l'objection et notamment dans les paroles du Christ après la dernière Cène, se doivent entendre en ce sens

que la présence sensible du Christ peut faire courir le risque de se méprendre sur sa divinité. On est exposé à ne voir que l'homme en Lui. Et c'était même le cas des Apôtres, qui n'arrivaient que très difficilement à reconnaître le Dieu dans le Christ, comme en témoignent, dans cette même occasion de la dernière Cène, les paroles de Philippe et les reproches discrets que lui adresse Jésus. Le danger n'existe plus dans l'Eucharistie, où, au contraire, comme saint Thomas nous l'a marqué au corps de l'article, la présence sacramentelle du corps du Christ est le suprême triomphe de la foi : Dans ce sacrement, en effet, l'humanité du Christ ne tombe pas sous les sens : elle est elle-même objet de foi comme la divinité.

Dans le sacrement du pain et du vin eucharistiques sont contenus, selon la vérité de leur être ou de leur substance, le corps et le sang du Christ. Les paroles du Christ sont formelles; et l'autorité de l'Église ne laisse aucun doute là-dessus. Nous avons vu, d'ailleurs, les raisons qui justifient ce dogme admirable et en montrent la parfaite harmonie avec les droits de Dieu, la charité du Christ, et notre propre bien. — Mais si le corps et le sang du Christ sont là, désormais, après la consécration, qu'en sera-t-il du pain et du vin qui s'y trouvaient précédemment? Devons-nous dire qu'ils s'y trouvent toujours? Y demeurent-ils encore? Que faut-il tenir à ce sujet? Quelle est, sur ce point, la vérité catholique? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si, dans ce sacrement, demeure la substance du pain et du vin après la consécration?

Trois objections veulent prouver que « dans ce sacrement demeure la substance du pain et du vin après la consécration ». — La première est un texte de « saint Jean Damascène, au livre IV (ch. XIII) », où il est « dit : *Parce que c'est l'usage parmi*

les hommes d'user de pain et de vin dans leurs repas, le Christ joint la divinité au pain et au vin et Il les a faits son corps et son sang. Et, plus loin : *Le pain de la communion n'est pas un simple pain ; il est uni à la divinité.* Or la jonction ne porte que sur des choses qui existent actuellement. Donc le pain et le vin sont simultanément, dans ce sacrement, avec le corps et le sang du Christ ». — La seconde objection dit que « parmi les sacrements de l'Église doit régner la conformité. Or, dans les autres sacrements, la substance de la matière demeure : ainsi, dans le baptême, la substance de l'eau ; et, dans la confirmation, la substance du chrême. Donc, de même, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin demeure ». — La troisième objection arguë de ce que « le pain et le vin sont pris, dans ce sacrement, pour autant qu'ils signifient l'unité de l'Église, selon qu'un même pain est fait de beaucoup de grains et un même vin de beaucoup de raisins, comme le dit saint Augustin au livre *du Symbole* (*sur S. Jean*, tr. XXVI, n. 17). Or, ceci appartient à la substance du pain et du vin. Donc la substance du pain et du vin demeure dans ce sacrement » ; sans quoi la signification du sacrement n'existerait plus.

L'argument *sed contra* oppose que « saint Ambroise dit, dans le livre *des Sacrements* (Canon *Omnia quæcumque, de Consecratione*, dist. II) : *Bien que la figure du pain et du vin se voie, rien autre cependant que la chair et le sang du Christ ne doit être cru après la consécration* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « d'aucuns ont affirmé qu'après la consécration, la substance du pain et du vin demeurait dans ce sacrement ». On cite, entre autres, comme ayant été de ce sentiment, un peu avant l'époque de saint Thomas, vers le commencement du treizième siècle, l'abbé Rupert, de Deutz en Allemagne. Plus tard, Luther devait reprendre ce sentiment et le faire sien. C'est contre lui que sera dirigée la condamnation du concile de Trente, dont nous allons reproduire le texte à la fin de cet article. — « Mais » déjà, avant cette condamnation que l'Église devait formuler, en empruntant les paroles mêmes de saint Thomas, le saint Docteur ici se posait en vengeur de la vérité catholique. Il di-

sait nettement, parlant de l'opinion précitée : « cette affirmation ne peut pas tenir ». Et il en apportait quatre raisons.

La première de ces quatre raisons doit être remarquée avec un soin tout particulier. Ce n'est pas seulement par son étendue qu'elle est la plus importante. C'est aussi parce qu'elle est la clé de toute la suite de nos explications théologiques sur le mystère de l'Eucharistie. Elle se rattache, en effet, au dogme lui-même de la présence réelle. Saint Thomas la formule en disant que par cette affirmation ou, pour garder le mot même du saint Docteur, « par cette position », par la position ou l'affirmation qui consiste à dire qu'après la consécration demeure, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin, par cette position ou cette affirmation « est enlevée » ou détruite « la vérité de ce sacrement, à laquelle appartient que le vrai corps du Christ existe dans ce sacrement : *tollitur veritas hujus sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat* ». On le voit, la conséquence est d'importance. Si vous dites que la substance du pain et du vin demeurent dans ce sacrement après la consécration, du même coup et par le fait même, que vous le vouliez ou non, vous dites que le vrai corps du Christ n'existe pas dans ce sacrement. Et c'est donc la négation même du mystère de l'Eucharistie en ce qu'il a de plus essentiel ; c'est la négation de la présence réelle, établie à l'article précédent.

Mais est-ce là une conséquence qui soit légitime et fondée. Sur quoi saint Thomas l'appuie-t-il ?

Voilà le raisonnement du saint Docteur.

« Le corps du Christ n'est point là », sur l'autel, dans le sacrement du pain et du vin eucharistiques, « avant la consécration ». Si donc il s'y trouve après — et nous savons, par la foi, qu'en effet il s'y trouve — il faut en assigner la cause ou le pourquoi. « D'autre part, il ne se peut pas qu'une chose » d'ordre corporel, « soit en quelque lieu où d'abord elle n'était pas, si ce n'est parce qu'elle aura changé de lieu, ou parce qu'une autre chose » qui s'y trouvait, « aura été changée en elle » : dans ce cas, en effet, elle se trouvera avoir pris sa place, bien qu'elle-même n'ait pas changé de place : l'autre, qui était

là, ayant été changée en elle, le rapport que la première avait à ce lieu, à supposer que ce rapport continue d'exister, sera transféré à la seconde qui se trouvera ainsi avoir pris sa place. « C'est ainsi, explique saint Thomas, que dans une maison, du feu commence à s'y trouver, ou bien parce qu'on l'y aura apporté d'ailleurs, ou bien parce qu'on l'y aura fait ». Ce n'est là qu'un exemple et qui ne s'appliquera qu'en partie dans le cas du corps du Christ rendu présent sur l'autel par le changement du pain en lui : le corps du Christ, en effet, n'aura pas à *être fait* purement et simplement, puisqu'il était déjà : il n'aura qu'à *être fait là*, puisqu'auparavant il n'était pas de là et que maintenant il est là.

Il faut donc, pour expliquer la présence nouvelle du corps et du sang du Christ dans le pain et le vin eucharistiques après la consécration, — ou bien que le corps du Christ soit venu là parce qu'il aura changé de place ou de lieu et que du ciel où il était avant la consécration il sera descendu sur l'autel, — ou bien que le pain et le vin qui étaient là sur l'autel aient été changés au corps et au sang du Christ.

La première hypothèse est absolument inadmissible. Et qu'on veuille bien prendre garde ici à l'argumentation de saint Thomas. Elle est d'une importance capitale. Elle coupe court à toutes les imaginations qu'une fausse conception du dogme de l'Eucharistie mêle trop souvent, jusque dans les meilleurs esprits, à la pure vérité catholique. Ils sont si nombreux ceux qui s'en vont répétant, sans prendre garde au sens métaphorique de ces expressions, et en les prenant, au contraire, de façon inconsidérée, dans le sens ordinaire qu'elles ont parmi nous, — qu'au moment de la consécration *le Christ descend du ciel sur l'autel*. C'est là une expression qui n'est vraie qu'au sens métaphorique. Entendue au sens propre, elle est une erreur que saint Thomas condamne ici avec la dernière énergie.

« Il est manifeste, dit-il, que le corps du Christ ne commence pas d'être dans ce sacrement par mouvement local » et parce que du ciel il serait descendu, en effet, sur l'autel. — « D'abord, parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait d'être au ciel.

Ce qui, en effet, se meut d'un mouvement local ne parvient, d'une façon nouvelle, en quelque lieu » où il n'était pas auparavant, tandis qu'auparavant il était dans un autre lieu, « qu'en quittant le premier » lieu, où il était d'abord. — « Secondement, parce que tout corps qui se meut d'un mouvement local passe par tous les milieux », qui séparent le premier lieu où il était du second où il se trouve ensuite : tout mouvement local d'un corps en mouvement est, en effet, un mouvement continu qui doit parcourir tout l'espace qui sépare les deux points extrêmes; « et, ici », dans le cas du corps du Christ rendu présent sur l'autel, « on ne peut rien dire de semblable » : il n'est pas vrai, en effet, que le corps du Christ traverse les espaces célestes pour venir du ciel où Il était sur l'autel où il commence d'être après la consécration. S'il en était ainsi, en effet, tout ne se passerait pas en un instant, ici, comme nous verrons que cela se fait. — « Troisièmement, parce qu'il est impossible qu'un seul et même mouvement d'un même corps se mouvant d'un mouvement local se termine simultanément à divers lieux; alors que cependant le corps du Christ commence d'être dans ce sacrement simultanément en plusieurs lieux », c'est-à-dire sur tous les points du globe où se célèbre au même moment le sacrement de l'Eucharistie. — On le voit. C'est en raison de ce qui constitue l'essence même du mouvement local pour un corps se mouvant de ce mouvement, que saint Thomas rejette de la façon la plus absolue l'hypothèse du corps du Christ rendu présent dans l'Eucharistie par quelque chose ayant trait au mouvement local, de quelque nom qu'on l'appelle. Tout mouvement local, pour un corps qui se meut de ce mouvement, comprend essentiellement un point de départ, un trajet, un point d'arrivée. Or, dans le fait du corps du Christ rendu présent sur l'autel par la consécration, il ne peut y avoir — d'ordre de mouvement local, — ni point de départ, ni trajet, ni point d'arrivée. Donc il est absolument impossible d'en appeler ici à un changement du côté du corps du Christ venant sur l'autel par mode de mouvement local. Du même coup sont écartés, manifestement, tous ces modes d'explication dont le

nom seul implique, qu'on le veuille ou non, le concept de mouvement local : le mode qui parle d'*adduction* (Scot); celui qui parle de *succession* (Bellarmin); celui qui parle d'*introduction* (de Lugo). Rien de tout cela ne peut être invoqué ici. Ce n'est pas du côté du corps du Christ présent au ciel depuis le jour de l'Ascension, et en supposant un changement quelconque de sa part, que nous devons chercher la raison de sa présence nouvelle sur l'autel dans le sacrement de l'Eucharistie après la consécration. La première hypothèse constituant le premier membre du dilemme doit être écartée absolument.

« Et c'est pourquoi il demeure que le corps du Christ ne peut en aucune autre manière commencer d'être de nouveau dans ce sacrement », après la consécration, alors qu'auparavant il n'y était pas, « si ce n'est par la conversion », par le changement « de la substance du pain en lui : — *Et propter hoc relinquitur quod non possit aliter corpus Christi esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum* ».

« Or, poursuit saint Thomas, répondant directement au point précis qui fait l'objet du présent article, « ce qui est changé en quelque chose, quand le changement est fait ne demeure plus. Donc, il reste que, si l'on veut sauver la vérité de ce sacrement, la substance du pain après la consécration, ne peut pas demeurer ».

Une fois de plus et jusque dans cette nouvelle formule de la conclusion, on remarquera la force de l'argument apporté par saint Thomas dans cette première raison de son corps d'article. Il s'agit du dogme même de la présence réelle. Ce dogme, sa vérité essentielle, la présence réelle du corps du Christ dans le sacrement ne peut être sauvé, gardé, conservé, que par le changement de la substance du pain et de la substance du vin au corps et au sang du Christ. Si, d'une façon quelconque, on supprime ce changement, si, dans les explications qu'on donne du mystère, on le compromet, si on le renie, par le fait même on ruine l'essence même de la vérité catholique sur la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie. — Évidemment, l'abbé Rupert, si tant est qu'il ait soutenu le sentiment qu'on lui prête, n'avait pas vu la portée de la raison

donnée ici par saint Thomas, quand il affirmait la permanence de la substance du pain et du vin. Luther, non plus, ne l'avait pas vu, lui qui parlait d'une certaine co-existence du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ dans le sacrement. Mais ces théologiens l'ont-ils vue, eux-mêmes qui paraissent hésiter, qui hésitent même sur ce que devient la substance du pain et du vin après la consécration, et qui en appellent à toutes les hypothèses dont il sera question à l'article suivant. S'ils avaient vu, s'ils avaient compris la première raison que saint Thomas vient de formuler, aucune des questions soulevées par eux ou des hypothèses qu'ils émettent ne les aurait arrêtés un instant. Il y a aussi, et nous le verrons bien, que toute la suite des explications théologiques du mystère s'irradie d'une clarté merveilleuse quand une fois on a bien saisi cette première raison du présent article.

Saint Thomas en ajoute encore trois autres qui confirment la première dans l'ordre de la conclusion qu'il s'agissait ici d'établir, savoir que la substance du pain et du vin ne demeure point dans ce sacrement après la consécration.

« Une seconde raison est que cette position » affirmant que la substance du pain et du vin demeure, « est contraire à la forme de ce sacrement, dans laquelle il est dit », comme nous l'étudierons plus loin, dans la question même relative à cette forme du sacrement : « *Ceci est mon corps;* parole qui ne serait point vraie, si la substance du pain demeurait là : jamais, en effet », on ne pourrait dire que la substance du pain est le corps du Christ, parce que jamais « la substance du pain n'est le corps du Christ ». C'est l'évidence même. « Il faudrait bien dire plutôt : « *Ici est mon corps* ». Mais le Christ n'a pas dit : Ici est mon corps. Il a dit : Ceci est mon corps. Luther, pourtant si justement frappé de la force de ces paroles pour ce qui est de l'affirmation de la réalité du corps du Christ présent dans le sacrement, n'en avait pas vu la vraie portée en ce qui est du rapport de la substance du pain à cette présence, quand il tombait dans l'erreur d'admettre, en même temps que le corps du Christ et coexistant avec lui, la permanence de la substance du pain.

« Une troisième raison est que l'affirmation dont il s'agit serait contraire à la vénération de ce sacrement, s'il y avait là une autre substance, qui ne pourrait pas être adorée du culte de latrie », absolument propre à Dieu ou à l'humanité du Christ en raison de la Personne divine.

« Enfin, une quatrième raison est que cette même affirmation serait contraire au rite de l'Église, selon lequel après avoir pris une nourriture corporelle il n'est point permis de prendre le corps du Christ ; alors que cependant après une hostie consacrée on peut en prendre une autre », comme il arrive au prêtre de le faire quand il consomme, après sa communion, des espèces consacrées qui ne doivent pas être conservées.

Et saint Thomas de conclure, après toutes ces raisons : « Aussi bien cette position », affirmant que la substance du pain et du vin demeurent après la consécration, « doit être évitée comme hérétique ». — Ici encore le saint Docteur n'a fait que devancer, en théologien de génie et de parfait bon sens, l'intervention formelle du magistère de l'Église. Le concile de Trente, en effet, devait porter, trois cents ans plus tard, ce canon (Sess. XIII, can. 2) : « *Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistia sacramento remanere substantia panis et vini, una cum corpus et sanguine Domini nostri Jesu Christi... anathema sit :* — Si quelqu'un dit que dans le très saint sacrement de l'Eucharistie demenre la substance du pain et du vin ensemble avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ... qu'il soit anathème ». — Nous retrouverons bientôt ce même canon, dans sa seconde partie; et nous aurons l'occasion de faire remarquer comment le concile de Trente, en le formulant, a eu soin de joindre la conclusion de cet article premier avec la conclusion de l'article 4, toutes deux se commandant, en effet, l'une l'autre, de façon indissoluble, comme nous le fait déjà pressentir la première raison de la conclusion présente donnée ici par saint Thomas dans l'article que nous venons de lire.

L'*ad primum* explique le mot de saint Jean Damascène cité par l'objection. « Dieu a joint sa divinité, c'est-à-dire la vertu divine, au pain et au vin, non pour que le pain et le vin demeurent dans ce sacrement, mais pour faire de là son corps et

son sang ». Le sens précis de ces derniers mots sera donné à l'article 8 de la présente question. Notons seulement ici qu'il ne peut pas s'agir d'une production du corps et du sang du Christ qui n'ont nullement à être produits ou reproduits puisqu'ils sont en eux-mêmes indépendamment de toute consécration du pain et du vin. Mais par la consécration du pain et du vin il est fait que le corps et le sang du Christ sont dans ce sacrement, alors qu'auparavant ils n'y étaient pas. C'est donc cela que fait la vertu divine en tombant sur le pain et le vin : elle fait, de ce pain et de ce vin, que le corps et le sang du Christ sont pour nous dans le rapport de présence qui était auparavant celui de ce pain et de ce vin, précisément, nous le dirons, en raison de ce qui reste là de ce pain et de ce vin, alors que leur substance n'y reste plus mais se trouve changée au corps et au sang du Christ.

L'*ad secundum* répond que « dans les autres sacrements ne se trouve pas le Christ Lui-même réellement, comme dans ce sacrement. Et c'est pourquoi dans les autres sacrements demeure la substance de la matière, mais non dans celui-ci ».

L'*ad tertium* déclare que « les espèces qui demeurent dans ce sacrement, comme il sera dit plus loin (art. 5) », et, sans elles, nous aurons à le dire aussi, il n'y aurait pas de sacrement du tout, « suffisent à la signification de ce sacrement : par les accidents, en effet, est connue la raison de la substance » ; et, même, dans l'ordre naturel, il n'est pour nous aucune autre manière de connaître la substance, si ce n'est par ses accidents. Puis donc que les accidents du pain et du vin demeurent, c'est absolument pour nous et quant à la raison de signe sacramentel, comme si le pain et le vin demeuraient. Ce sont, en effet, tous les dehors du pain et du vin ; et nous n'hésiterions pas à parler de pain et de vin purement et simplement, même quant à leur être substantiel, si la foi ne nous avertissait que sous ces dehors du pain et du vin, ce n'est plus du pain et du vin que nous avons là, mais le corps et le sang du Christ. Par où l'on voit que c'est bien sous la raison de pain et de vin que le corps et le sang du Christ nous sont livrés dans ce sacrement. Ils le sont même d'autant mieux que

ce n'est point du pain et du vin véritables qui nous sont livrés, mais seulement le corps véritable et le véritable sang du Christ sous les seuls dehors du pain et du vin.

Saint Thomas nous a prouvé, dans cet article second, que la substance du pain et la substance du vin, après la consécration, ne demeuraient pas. Telle est la conclusion directe de l'article, celle qui était premièrement voulue. Il est vrai que parmi les raisons apportées par saint Thomas, il s'en trouvait une (la première), qui allait à prouver quelque chose de plus. Elle nous disait déjà ce qu'il advenait de la substance du pain et de la substance du vin en vertu de la consécration : elle nous apprenait qu'il fallait que cette substance se changeât au corps et au sang du Christ. Cependant, comme ce point de doctrine n'était pas l'objet direct de l'article ; que, d'ailleurs, certains auteurs, même en confessant que la substance du pain ne demeurât point, n'avaient pas reconnu ce changement, cette conversion, dont nous a parlé saint Thomas, qu'ils s'étaient posé la question de savoir ce que la substance du pain et du vin devenaient après la consécration, saint Thomas aborde maintenant d'une façon directe, pour l'étudier en lui-même, ce nouveau point de doctrine. La question vient logiquement après la conclusion directe de l'article précédent. Nous avons établi que la substance du pain et du vin ne demeure pas avec le corps du Christ. Si nous faisons abstraction de la raison première du corps de l'article second, que pourraient n'avoir pas remarquée ou que pourraient ne pas vouloir admettre certains esprits, qui, cependant, pour les autres raisons données, rejetteraient la coexistence des deux substances, tout de suite la question doit se poser : que devient la subtance du pain et la substance du vin ? Est-elle anéantie ? ou peut-on dire qu'elle s'évapore, qu'elle retourne aux premiers éléments ? Que devient-elle ? D'aucuns disent qu'elle est anéantie ; d'autres qu'elle s'évapore ; en tout cas, qu'elle disparaît, qu'elle cède la place au corps du Christ ; et, par là, ils voudraient se flatter de garder le mot de l'Église, *conversion*, ou même, *transsubstantiation*, que nous allons trouver bientôt imposé par les

conciles. Si des auteurs venus avant le concile de Trente ont pu, sans trop s'alarmer, soutenir un tel sentiment, on comprend moins facilement que les théologiens venus depuis aient pu se persuader qu'ils avaient encore le droit de s'y rallier. Nous allons voir ce que pense saint Thomas de leurs affirmations. Il va nous le dire à l'article qui suit.

Article III.

Si la substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est anéantie ou si elle se résout en la matière antérieure?

Trois objections veulent prouver que « la substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est annihilée, ou qu'elle se résout en la matière antérieure ». — La première dit que « ce qui est corporel doit être quelque part. Or, la substance du pain, qui est quelque chose de corporel, ne demeure pas dans ce sacrement, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.); et on ne peut pas, non plus, assigner un lieu où elle se trouve. Donc elle n'est plus quelque chose après la consécration. Et, par suite, ou elle est anéantie, ou elle est retournée à la matière antérieure » d'où le pain est venu. — La seconde objection fait observer que « ce qui est le point de départ, en toute mutation, ne demeure pas, si ce n'est peut-être dans la matière première; c'est ainsi que pour l'air devenant du feu, la forme air ne demeure pas si ce n'est dans la puissance de la matière; et, pareillement quand ce qui est blanc devient noir. Or, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin est comme point de départ, et le corps et le sang du Christ comme point d'arrivée » dans le changement ou la mutation qui s'opère. « Saint Ambroise dit, en effet, au livre *des Devoirs* (*Du mystère, ou de l'Initiation*, ch. IX, n. 54) : *Avant la bénédiction, elle désigne une autre espèce; après la bénédiction, c'est le corps qui est signifié.* Donc, une fois la consécration faite, la substance du pain et du vin ne demeure pas, si ce n'est peut-être en sa matière ». — La troisième objection déclare que « de deux propositions

contradictoires, il faut que l'une soit vraie. Or, celle-ci est fausse : *La consécration une fois faite, la substance du pain ou du vin est quelque chose.* Donc l'autre est vraie : *La substance du pain ou du vin n'est rien* ».

L'argument *sed contra* en appelle à un beau mot de « saint Augustin, dans le livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXI) », où il est « dit : *Dieu n'est point cause ramenant au non-être.* Or, ce sacrement s'accomplit par la vertu divine. Donc, dans ce sacrement, la substance du pain ou du vin n'est pas annihilée ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous donne, d'un mot, la raison véritable qui a conduit certains esprits à émettre le sentiment dont nous aurons à dire, dans cet article, qu'il doit être absolument rejeté, sous quelque forme d'ailleurs qu'il se présente, savoir que la substance du pain et du vin disparaît, cédant purement et simplement la place à la substance du corps et du sang du Christ, soit qu'elle cesse d'être purement et simplement par annihilation, soit simplement qu'elle cesse d'être elle-même, étant privée de sa forme et ne restant plus que dans une sorte de résidu matériel. « Parce que, dit saint Thomas, la substance du pain ou du vin ne demeure pas dans ce sacrement », — et — d'affirmer le contraire était déjà qualifié d'hérétique, par le saint Docteur, — « quelques-uns, estimant impossible que la substance du pain ou du vin soit changée au corps ou au sang du Christ, ont affirmé qu'après la consécration la substance du pain ou du vin, ou bien se résout en la matière préjacente, ou bien est annihilée ». Voilà donc la vraie raison de cette opinion signalée ici et, du reste, si peu assurée d'elle-même qu'elle formule son sentiment par mode de proposition disjonctive. Elle n'imagine la solution proposée que pour se débarrasser de la substance du pain et du vin. La foi oblige à affirmer, après la consécration, la présence du corps et du sang du Christ. Avec cette présence du corps et du sang du Christ, la substance du pain et du vin ne peut pas demeurer. Pour nous, loin d'être embarrassés par cette non permanence de la substance du pain et du vin après la consécration, nous déclarons, au contraire, qu'elle est la condition même de la présence

du corps et du sang du Christ. L'unique mode possible pour que le corps et le sang du Christ soient là, sur l'autel, après la consécration, alors qu'auparavant ils n'y étaient pas, c'est que la substance du pain et du vin *ait été changée* en ce corps et en ce sang du Christ. Et, quand nous disons *changée*, nous prenons ce mot au sens le plus formel, ou plutôt, comme il sera dit à l'article 4, le plus *substantiel*. Nous ne voulons pas dire que la substance du pain et du vin a simplement *fait place* au corps et au sang du Christ. Nous voulons dire qu'elle *est passée au corps et au sang du Christ*. Dès lors, il est bien évident qu'il n'y a plus à se demander ce qu'elle est devenue, si elle a été annihilée ou ramenée aux premiers éléments qui avaient contribué à former le pain et le vin. Par où l'on voit que le motif même, précisé ici par saint Thomas, qui a porté les auteurs dont il s'agit à formuler leur sentiment sur le point nouveau qui nous occupe, fixe d'une manière irrécusable le sens qu'eux-mêmes entendaient que nous donnons au mot *conversion*, quand nous parlons de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ. C'est parce que ce mot est pris dans son sens le plus réel, le plus positif — et non pas comme synonyme de succession ou de cession de place, — qu'ils sont amenés à le rejeter. S'il ne s'agissait que de simple succession ou cession de place, ils ne feraient aucune difficulté de l'admettre; et il serait tout naturel qu'en l'admettant ils se demandent où va la substance du pain et du vin qui cède la place et à laquelle succède le corps et le sang du Christ. Aussi bien est-ce la question que devront se poser tous ceux qui, même depuis le concile de Trente, ne peuvent se résoudre à admettre le mot *conversion* dans son sens pur et simple, au sens qui commande tout dans ce mystère. Eux aussi ne parlant que de *succession* ou d'*introduction*, devront se demander où va la substance du pain et du vin qui était sous ces accidents avant la consécration, alors qu'après la consécration le corps et le sang du Christ *succède* à cette substance ou est *introduit* sous ces mêmes accidents. Ceux qui parlaient d'*adduction* avaient dû se poser également la même question. Et tous doivent expliquer, dès lors que la substance du pain et du vin ne demeurent plus et que cepen-

dant on se refuse à admettre dans son sens vrai le mot conversion, — ce que devient, en effet, la substance du pain et du vin. Ils seront bien obligés de dire, sous une forme ou sous une autre, ce que disaient les auteurs dont parle ici saint Thomas; savoir que cette substance « ou bien se résout en sa matière préjacente ou bien est annihilée ».

« Mais », poursuit le saint Docteur, la première partie de eette disjonctive ne saurait être admise. Il n'est pas vrai que la substance du pain et du vin se résolve en sa matière préjacente. « La matière préjacente en laquelle les corps mixtes peuvent se résoudre sont les quatre éléments », au sens aristotélicien de ces mots, ou, pour parler le langage moderne, les premiers corps simples, d'où tous les autres sont formés ensuite par la voie des diverses combinaisons chimiques : « il ne saurait être question, en effet, d'une résolution se faisant en la matière première », toujours au sens aristotélicien et thomiste de ces mots, « de telle sorte qu'elle existe sans forme » substantielle; « parce que la matière sans la forme ne peut pas exister » : c'est, en effet, la forme substantielle qui détermine à tel être — et, par là, lui donne d'être, — la matière première qui n'est, par elle-même, que potentialité pure, de soi absolument indéterminée.

Il faudra donc dire, dans l'hypothèse dont il s'agit, que la substance du pain et du vin aura été dissoute en ses premiers éléments ou corps simples qui la composaient ou dont elle était la résultante. « Mais, puisque, après la consécration, rien ne demeure sous les espèces du sacrement si ce n'est le corps et le sang » du Christ, « il faudra dire que les éléments, auxquels est retournée la substance du pain et du vin par voie de dissolution, sortent de là par mouvement local. S'il en était ainsi », fait observer saint Thomas, « nous le percevrions avec nos sens » : chose qui n'est pas; car nos sens ne perçoivent rien de ce genre après la consécration. — « Pareillement, la substance du pain et du vin demeure jusqu'au dernier instant de la consécration », c'est-à-dire jusqu'à la prononciation de la dernière syllabe qui fixe le sens de la formule consécratoire. « Mais, au dernier instant de la consécration, la substance du

corps et du sang du Christ est déjà là ; comme au dernier instant » de la génération substantielle, « la forme est déjà présente » dans la matière. « Il suit de là qu'on ne pourra pas assigner un instant dans lequel soit présente la matière préjacente. On ne peut pas dire, en effet, que peu à peu la substance du pain ou du vin se résolve en la matière préjacente, ou qu'elle sorte successivement » et progressivement « du lieu des espèces ; parce que, si cela commençait à se faire au dernier instant de la consécration, il y aurait des parties de l'hostie où le corps du Christ se trouverait simultanément avec la substance du pain » : il en serait ainsi de toutes les parties de l'hostie, dans lesquelles ne se serait point faite encore la dissolution de la substance du pain, commencée seulement en quelque partie de l'hostie quand déjà le corps du Christ, en vertu de la consécration, doit se trouver en toutes ; et cette permanence de la substance du pain avec le corps du Christ, même en une partie de l'hostie, est « contre ce qui a été dit précédemment (art. 2). Que si la substance du pain commence à se résoudre en ses éléments avant la consécration », le corps du Christ n'étant là que par la consécration et après la consécration, « il faudra donner un certain temps où sous quelque partie de l'hostie », partout où aura commencé la dissolution de la substance du pain avant la consécration, « ne se trouvera ni la substance du pain, ni le corps du Christ ; ce qui est inadmissible.

« Et il semble bien, poursuit saint Thomas, que les tenants du sentiment dont il s'agit ont vu eux-mêmes ces impossibilités. Aussi bien se sont-ils exprimés sous forme de proposition disjonctive ». Avec l'hypothèse précédemment indiquée, que la substance du pain et du vin se résout en ses premiers éléments, ils font cette autre hypothèse qu'aussi « elle peut être annihilée ». Saint Thomas déclare que « cela ne peut pas être ». Il n'apporte pas une raison directe contre l'annihilation : cette raison était donnée dans l'argument *sed contra*. La raison qu'il va donner ici sera la raison foncière, qui reviendra au premier argument de l'article précédent, et qui est péremptoire, décisive, contre l'une et l'autre des deux hypothèses en question, de quelque nom qu'on les appelle, sous quelque forme qu'on

les entende, dès là qu'elles vont à supposer une disparition de la substance du pain et du vin, impliquant la non-utilisation, si l'on peut ainsi s'exprimer, de cette substance pour amener ici sous les espèces sacramentelles le corps et le sang du Christ. C'est qu'en effet, si vous n'*utilisez* pas cette substance du pain et du vin, si vous la faites disparaître, de quelque manière que ce soit, il n'est plus aucun mode possible pour expliquer que le corps et le sang du Christ commencent d'être ici après la consécration : « parce qu'il n'est donné aucun mode dont le vrai corps du Christ commence d'être dans ce sacrement, si ce n'est par la conversion de la substance du pain en lui : *non est dare aliquem modum quo corpus Christi verum incipiat esse in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum*. Or, cette conversion est enlevée si l'on pose soit l'annihilation du pain, soit sa résolution en la matière préjacente : *quæ quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione panis vel resolutione in præjacentem materiam* » : dans les deux cas, en effet, la substance du pain disparaît, sans avoir aucun rapport au corps du Christ, qui, dès lors, ne saurait avoir lui-même aucun rapport aux espèces sacramentelles, seuls restes vides, et sans aucun intérêt pour nous, de la substance du pain disparue.

Cette raison est la raison décisive qui ruine à tout jamais toute tentative d'explication du mystère qui s'obstine à vouloir que la vertu des paroles consécratoires tombe directement sur le corps du Christ pour l'amener ici, et indirectement seulement sur le pain et le vin pour en faire disparaître la substance afin de céder la place au corps du Christ qui lui succède sous les espèces sacramentelles. Et ils sont légion, même parmi les théologiens catholiques, même depuis le concile de Trente, ceux qui semblent entendre ainsi le mystère de la consécration eucharistique. De là tous ces mots d'*adduction*, de *succession*, d'*introduction*, qu'ils accumulent pour essayer de traduire une pensée inconsistante. Saint Thomas vient de nous le redire ici, précisant, à nouveau, la grande raison déjà donnée à l'article précédent. De mode possible pour expliquer que le corps véritable et le sang du Christ soit ici présent, sous les espèces sacramentelles, après la consécration, alors qu'auparavant

nous n'avions ici que du pain et du vin, il n'en est qu'un : celui qui fait porter la vertu des paroles consécratoires, non pas sur le corps du Christ pour l'amener ici, l'y introduire, lui faire chasser la substance du pain et prendre sa place ; — mais, *uniquement*, sur le pain et le vin qui sont là sur l'autel, pour faire, *par eux*, que le corps du Christ qui est au ciel, et qui demeure en lui-même absolument *inchangé*, *devienne présent* sur l'autel *sous les espèces sacramentelles*. Il n'y a donc pas à parler de disparition de la substance du pain et du vin, d'annihilation, ou de dissolution à son endroit. Un seul mot doit être gardé, essentiel pour le mystère même de la présence réelle du corps du Christ ; c'est le mot de conversion, de changement, dont nous aurons à préciser la plénitude de sens, à l'article qui va suivre, ce qui nous amènera à créer un nouveau nom, unique celui-là, comme est unique le changement ou la conversion dont il s'agit ici, et que le concile de Trente consacrera définitivement en l'imposant à la foi même de tout enfant de l'Église catholique.

Mais n'anticipons pas.

A la fin du présent article saint Thomas ajoute un supplément de démonstration contre le sentiment que condamnait déjà, de façon si absolue, la raison que nous venons de souligner. Le saint Docteur s'exprime ainsi : « Pareillement, on ne peut assigner d'où viendrait, comme de sa cause, dans ce sacrement, la résolution ou l'annihilation dont il s'agit. Car l'effet du sacrement est signifié par la forme : et aucune de ces choses n'est signifiée par ces paroles de la forme » dans le sacrement de l'Eucharistie : « *Ceci est mon corps* ».

« Par où l'on voit », conclut saint Thomas, « que cette position est fausse ».

L'*ad primum* répond que « la substance du pain ou du vin, la consécration une fois faite, ne demeure ni sous les espèces du sacrement, ni ailleurs. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'elle soit annihilée », comme le voulait l'objection ; « elle est changée, en effet, au corps du Christ. C'est ainsi, déclare saint Thomas, qu'il ne suit pas, si l'air, d'où a été engendré le feu, ne se trouve ni ici ni là, qu'il soit annihilé » : il a été changé en feu.

L'*ad secundum* nous prépare déjà à une plus complète intelligence de la conversion que nous nous sommes contentés jusqu'ici d'affirmer, nous appuyant sur l'absolue nécessité de cette conversion ou de ce changement pour sauver le dogme catholique de la présence réelle en ce qu'il a de plus essentiel. Mais l'objection l'entendait mal, quand elle parlait de permanence de la forme dans la puissance de la matière. Cela est vrai dans les conversions ou changements ordinaires qui se font par voie naturelle dans le monde physico-chimique. Là, en effet, « la forme qui est au point de départ » ou qui préexistait dans le sujet où se produit le changement, « ne se change point en l'autre forme » qui lui succède ; « mais » simplement « une forme », la nouvelle forme « succède à l'autre » à celle qui préexistait « dans le » même « sujet : et c'est pourquoi », comme le disait avec raison l'objection, « la première forme ne demeure pas si ce n'est dans la puissance de la matière », très spécialement dans ses propres qualités actives ou passives qui passent au service de la nouvelle forme substantielle et deviennent ses propriétés, acquérant du même coup une nouvelle vertu qu'elles tiennent de cette nouvelle forme substantielle dont elles seront l'instrument comme elles étaient l'instrument de la précédente forme selon leur première vertu. « Mais, ici, la substance du pain » tout entière « est changée au corps du Christ, comme il a été dit précédemment (au corps de l'article, et à l'art. 2) » ; nous allons, du reste, mettre tout cela en plus grande lumière, à l'article suivant. « Et donc la raison de l'objection ne suit pas ».

L'*ad tertium* dit que « s'il est vrai qu'après la consécration, cette proposition, *La substance du pain est quelque chose*, est fausse, cependant ce en quoi la substance du pain a été changée est quelque chose. Et c'est pourquoi la substance du pain n'est pas annihilée ». Pour qu'elle fût, et pût être dite, annihilée, il faudrait que le terme de l'action tombant sur elle fût le néant, Or, cela n'est pas. Le terme de cette action n'est pas le néant ; c'est le corps du Christ, auquel elle est changée. Donc on ne peut absolument pas dire qu'elle est annihilée. Il n'y a qu'un mot qui convienne, nous l'avons déjà fait remarquer ; c'est le

mot *changée* ; elle n'est pas annihilée, elle n'est pas détruite, elle n'est pas résoute en une matière préjacente ; elle est changée au corps du Christ. C'est la seule chose qu'on puisse et qu'on doive dire, au nom de la foi catholique ; et quelque mystérieuse ou incompréhensible qu'elle soit, il n'y en a point d'autre que nous ayons le droit ou le devoir d'affirmer.

Cette conclusion, qui s'impose avec une clarté aveuglante, comme conséquence théologique, après l'article que nous venons de lire, est bien celle que le concile de Trente a entendu faire sienne, dans le fameux canon, où en même temps qu'il nie la permanence de la substance du pain et du vin, après la consécration, il affirme leur changement au corps et au sang du Christ. Nous connaissions la première partie de ce canon, citée à propos de l'article 2. Le voici maintenant tout entier, avec le mot décisif que nous allons trouver, si admirablement mis en lumière par saint Thomas, à l'article suivant, par où le saint Docteur, une fois de plus, devait préparer, dans la pure clarté de son génie, les plus solennelles définitions de l'Église : — « *Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguine, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quamquidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, amatema sit* : — Si quelqu'un dit que dans le très saint sacrement de l'Eucharistie demeure la substance du pain et du vin ensemble avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie cette admirable et unique conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, tandis que demeurent seulement les espèces de pain et de vin, conversion que l'Église catholique appelle très justement transsubstantiation, qu'il soit anathème ».

Nous savons, par la foi, que dans le sacrement du pain et du vin eucharistiques, le corps et le sang du Christ, après la con-

sécration, se trouvent contenus en vérité, réellement et substantiellement. La substance du pain et du vin n'y est plus. Elle a été changée au corps et au sang du Christ : non pas en ce sens qu'elle aurait disparu pour leur céder la place ; mais en ce sens que vraiment elle a été changée, elle-même et en elle-même, au corps et au sang du Christ. Quelque chose d'absolument nouveau s'est passé là où se trouvait auparavant le pain de froment et le vin de vigne mêlé d'eau. Sur ce pain et sur ce vin ont été prononcées des paroles qui ont fait que maintenant le corps et le sang du Christ sont là. Non pas que ces paroles aient agi sur le corps du Christ qui était au ciel, et qu'elles l'aient amené ici par mode de mouvement local, comme sembleraient l'entendre les théologiens qui parlent d'*adduction* ou d'*introduction* du corps du Christ sous les espèces sacramentelles. Les paroles prononcées n'ont pas eu cet effet, que d'ailleurs elles ne signifient en rien. Elles ont eu pour effet de faire, ce que proprement elles signifient, que ce qui était là auparavant, c'est-à-dire le pain et le vin, *soit* maintenant *autre chose* : non pas que *cela disparaisse*, ou que *cela soit détruit* ; mais que *cela soit le corps et le sang du Christ*. Les paroles, en effet, disent, et elles ont fait ce qu'elles disent : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang*. Si donc le corps et le sang du Christ sont maintenant où était auparavant ce pain et ce vin, c'est uniquement parce que ce que nous voyons encore là et que nous désignons toujours par ce pronom démonstratif, *ceci*, qui était auparavant du pain et du vin, n'est plus maintenant du pain et du vin, mais le corps et le sang du Christ, c'est, nous l'avons dit, — la conclusion s'imposait d'une façon absolue, au point de ruiner le dogme même de la présence réelle si on ne l'admettait pas, et l'Église, juge infaillible de cette conséquence, a défini le mot, — parce que la substance du pain et du vin, au sens le plus réel, le plus véritable, le plus formel, le plus substantiel de ce mot, a été *changée*, *convertie*, au corps et au sang du Christ.

Fort bien. Mais est-ce possible, cela ?

Sans autre préambule, venons, tout de suite, à l'article som-

met où le génie de saint Thomas n'a pas craint d'aborder la question et où nous allons voir comment il a su la résoudre.

Article IV.

Si le pain peut être converti au corps du Christ ?

Trois objections veulent prouver que « le pain ne peut pas être converti au corps du Christ ». — La première arguë de ce que « la conversion est une certaine mutation », un certain changement, un certain mouvement. « Or », dans tout mouvement, dans tout changement, « dans toute mutation, doit être un sujet, qui, d'abord, est en puissance, et, ensuite, est en acte ; car, ainsi que le dit Aristote au livre III des *Physiques* (ch. I, n. 6, de S. Th., leç. 2), *le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance* » : à la base de tout mouvement est un sujet en qui la puissance est antérieure à l'acte ; et c'est dans le rapport de cet acte postérieur à la puissance dans le sujet où il est, que consiste essentiellement la raison de mouvement. Il suit de là que si on n'a pas de sujet en qui se trouve d'abord la puissance et ensuite l'acte, il n'y a pas de mouvement ou de changement, de mutation, de conversion possible. « D'autre part », ici, dans le mystère eucharistique du corps du Christ présent dans le sacrement où, auparavant, était la substance du pain, « on ne peut assigner un sujet » qui soit, d'abord, le sujet « de la substance du pain et », ensuite, le sujet « du corps du Christ : attendu qu'il est de la raison même de substance, qu'elle ne soit pas dans un sujet » ; c'est sa définition, « comme il est dit au livre des *Prédicaments* » ou des *Catégories* (ch. III, n. 1, 12). « Donc il ne peut pas être que toute la substance du pain soit convertie », changée « au corps du Christ ». Remarquons déjà ce mot de la conclusion : *toute* la substance du pain. Le corps de l'article nous en précisera le sens. — La seconde objection dit que « la forme de ce en quoi une chose est convertie » ou changée, « commence d'être nouvellement dans la matière de ce qui est converti en lui. C'est ainsi que dans

le changement où l'air est changé en un feu n'existant pas auparavant » dans cette matière, « la forme feu commence d'être nouvellement dans la matière » ou était la forme « air. Et, pareillement, quand la nourriture est convertie », changée en l'homme n'existant pas auparavant » en rapport de nutrition avec cette nourriture, « la forme » substantielle « de l'homme » qui actue son corps et en fait une chair humaine, « commence d'être nouvellement dans la matière de la nourriture » transformée désormais et faisant partie de la substance de l'homme. « Si donc le pain est converti », changé « au corps du Christ, il est nécessaire que la forme du corps du Christ », c'est-à-dire son âme, « commence d'être nouvellement dans la matière du pain ; ce qui est faux » ; car il s'ensuivrait que le corps du Christ en lui-même serait changé et accru de toute cette matière du pain nouvellement informée par son âme : outre bien d'autres raisons qu'on pourrait donner à l'effet de montrer cette même impossibilité. « Donc le pain n'est pas converti », changé « en la substance du corps du Christ ». — La troisième objection déclare que « des choses qui sont divisées en raison d'elles-mêmes, jamais l'une d'elles ne devient l'autre. C'est ainsi que jamais la blancheur ne devient la noirceur ; mais le sujet de la blancheur devient le sujet de la noirceur » : ce n'est pas la blancheur qui devient noirceur ; c'est le sujet blanc qui devient noir, « comme il est dit au livre I des *Physiques* (ch. v, n. 2 et suiv. ; ch. vi, n. 2 ; de S. Th., leç. 10, 11). Or, de même que deux formes contraires sont divisées en raison d'elles-mêmes, comme étant les principes de la différence formelle ; pareillement, deux matières » à dimensions « déterminées, sont divisées en raison d'elles-mêmes, comme étant le principe de la division matérielle » ou de la distinction des individus sous leur raison même d'individus. « Donc il ne peut pas être que cette matière du pain devienne cette matière par laquelle est individué le corps du Christ. Et, par suite, il ne peut pas être que la substance de ce pain soit convertie » ou changée « en la substance du corps du Christ ».

L'argument *sed contra* cite un texte fort expressif, attribué

Universitas

à « Eusèbe d'Émèse » (parmi les Œuvres de saint Jérôme, ép. XXXIX), où il est « dit : *Ce ne doit pas être pour toi chose nouvelle et impossible que des choses terrestres et mortelles soient converties à la substance du Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par se référer à ce qui a été dit jusqu'ici et qui nous oblige, sans possibilité aucune de l'éviter, à affirmer comme existante la conversion dont il s'agit. C'est une conséquence inéluctable du mystère de la présence réelle du Christ dans le sacrement du pain et du vin eucharistiques. Sans cette nécessité, nous aurions pu négliger la question qui se pose à nous maintenant et devant laquelle, en effet, la raison ne laisse pas que d'éprouver une sorte de vertige. Mais, appuyée, d'une part, sur l'absolue certitude de la vérité du corps du Christ présent dans le sacrement comme en témoigne la foi, et d'autre part sur l'absolue nécessité de la conversion dont il s'agit pour « sauver la vérité de ce sacrement », ainsi que nous l'a prouvé l'argumentation de l'article 2, notre raison est contrainte de s'avouer que cette conversion, quelque impossible qu'elle puisse paraître, est, de toute évidence, possible, puisqu'en fait elle existe, qu'elle ne peut pas ne pas être un fait réalisé ou existant. Ici s'applique l'adage philosophique : *ab actu ad posse valet consecutio* : dès là qu'une chose est, la conclusion s'impose, qu'elle peut être. Il restera seulement, dans la mesure où le génie de l'homme en aura la faculté, de montrer en elle-même la possibilité en question.

« Comme il a été dit plus haut » (art. 2), rappelle saint Thomas, « dès là que dans ce sacrement est le vrai corps du Christ, et qu'il ne commence point d'être nouvellement par mouvement local, puisque aussi bien le corps du Christ n'est point là comme dans un lieu, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit » (art. 1, *ad 3um*) et nous le mettrons encore plus en lumière à l'article 5 de la question suivante, « il est nécessaire de dire qu'il commence d'être là par la conversion de la substance du pain en lui ». Une fois de plus — la chose est si importante ! — remarquons le lien affirmé par saint Thomas avec tant de netteté et de force, entre la vérité du corps du

Christ présent dans le sacrement et la conversion dont il s'agit. Ce lien est celui de la nécessité la plus absolue : sans l'une, l'autre ne saurait être : « *Cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet : necesse est dicere quod ibi incipiat esse per conversionem substantiae panis in ipsum* ».

Ainsi la conversion dont il s'agit, cette conversion prise au sens propre, au sens le plus obvie, le plus direct, le plus parfait aussi ou le plus plein, s'impose de la façon la plus absolue. Elle est. Elle ne peut pas ne pas être. Elle est donc, évidemment, possible.

Mais comment? comment montrer cette possibilité? comment l'entendre et la faire entendre.

Pour que nous ne risquions pas de nous égarer ici, pour que nous n'apportions pas des explications ou des exemples qui ne serviraient qu'à nous tromper, saint Thomas nous avertit que « cette conversion », si elle est absolument véritable et réelle, « n'est pourtant pas semblable aux conversions naturelles », aux changements qui se produisent dans le monde de la nature, dans le monde des corps, dans le monde des transformations physico-chimiques. « Elle est entièrement surnaturelle, effectuée par la seule vertu de Dieu : *Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola virtute Dei effecta* ». Et le saint Docteur apporte ici deux textes formels, très éloquents, l'un de saint Ambroise, l'autre de saint Jean Chrysostome. « Saint Ambroise dit, au livre *Des sacrements* (*Des mystères ou de l'Initiation*, ch. IX, n. 53) : *Il est clair que la Vierge a engendré en dehors des lois de la nature. Et ce que nous faisons, c'est le corps né de la Vierge. Que cherchez-vous donc l'ordre de la nature dans le corps du Christ, alors qu'en dehors de la nature le Seigneur Jésus Lui-même a été enfanté d'une Vierge.* Et, sur ces mots que nous lisons en saint Jean, ch. VI (v. 64), *Les paroles que je vous ai dites*, au sujet de ce sacrement, *sont esprit et vie*, saint Jean Chrysostome dit (hom. XLVII, *sur saint Jean*) : *c'est-à-dire ; sont spirituelles, n'ayant rien de charnel ni aucune conséquence naturelle,*

mais elles sont en dehors de toute nécessité telle qu'elle existe sur terre et de toutes les lois qui sont posées ici ».

C'est ce côté transcendant, absolument à part, en dehors de tout ce qui se passe dans l'ordre des agents naturels ou physiques et même créés, que saint Thomas va mettre en lumière, dans la conversion dont il s'agit, par où il montrera, du même coup, la possibilité de cette conversion, en parfaite harmonie avec la toute-puissance de Celui-là, qui, seul, est à même de la produire.

« Il est manifeste, en effet », poursuit le saint Docteur, que tout agent agit selon « qu' il est ». C'est dans la mesure ou selon les conditions de son être qu'un être qui agit agit. Pour agir, il faut être. Qui donc voudrait prétendre que ce qui n'est pas, peut faire ou fait quelque chose? Encore est-il, et c'est la suite même de ce principe, que l'acte ou l'action, et sa mesure, sa qualité, sera proportionné à l'être de celui qui agit. « Or, tout agent créé », par cela même qu'il est créé, « est déterminé dans son acte » d'être, dans son être : « il est, en effet, d'un genre, d'une espèce déterminés » ; il n'est pas l'être, purement et simplement; il est tel ou tel être : il est pierre, il est arbre, il est animal, il est homme, il est ange, et tel ou tel ange; il est déterminé dans son être, il appartient à un genre, à une espèce, à une catégorie distincte de toute autre et limitée par les catégories ou espèces ou genres d'êtres, ou même par les autres individus, qui ne sont pas lui, qui se contredivisent à lui, sur une certaine ligne ou dans une certaine catégorie d'êtres. « Dès lors », et il le faut de toute nécessité, « l'action de tout agent créé se porte sur un certain acte » à réaliser ou mode d'être à produire « qui est déterminé. D'autre part, la détermination de toute chose dans l'état actuel », ce qui la fait être déterminément, la constituant ceci ou cela, parmi les êtres qui sont, « est par sa forme » : c'est sa forme qui détermine chaque chose, qui est dans l'ordre des choses déterminées, à être ce qu'elle est, la constituant telle chose existant parmi les autres choses qui sont, et qui se comparent à elle, mais qui ne sont pas elle. « Il suit de là qu'il n'est aucun agent naturel ou créé qui pourra agir si ce n'est à l'effet

de produire un changement de forme. Et, en raison de cela, toute conversion qui se fait selon les lois de la nature est formelle » ; elle consiste en un changement de forme : en un sujet donné, préexistant, une forme nouvelle succède à une première forme : un agent créé quelconque ne saurait aller au delà ; jamais il ne saurait atteindre le dernier fond ou le premier sujet d'un être existant pour le modifier en lui-même, pour le changer : il le présuppose toujours à son action, et son action ne va, ne peut aller qu'à modifier ou à changer ce qui se greffe sur ce dernier fond ou sur ce premier sujet.

« Mais Dieu », n'est pas, comme ces agents créés, un être fini, limité, déterminé dans son être par une forme qui, sur un certain fond commun avec les autres êtres, distinguerait l'être divin des autres. Il n'en va pas ainsi. Dieu n'est pas un être en qui l'être serait distinct de la nature ou de la forme et reçu en elle selon ses conditions déterminantes, faisant que l'être déterminé par elle appartient à tel genre, à telle espèce, à telle catégorie. Dieu est en dehors de toute catégorie, de toute espèce, de tout genre. Il est en dehors et au-dessus de toute détermination. Il n'a pas de forme, ou de nature, ou d'essence distincte de son être et qui le limite en le précisant, en le déterminant. Sa nature à Lui, ou son essence, est de n'en pas avoir. Il est l'Être. Et, par cela seul, Il se distingue et se sépare de tout, sans que rien puisse lui être comparé. Non seulement, Il n'est pas un être composé de matière et de forme, comme les êtres du monde physique; mais Il n'est même pas une forme pure qui aurait en elle un être distinct d'elle, se comparant à son être comme la puissance se compare à l'acte. Dieu est libre de toute puissance non moins que de toute matière. Il n'est pas seulement forme pure illimitée du côté de la matière; Il est acte pur, illimité du côté de la forme. Il est acte. Il n'est qu'acte. Et, du même coup, Il n'est fini, limité, déterminé par rien. Il « est l'acte infini, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 3, art. 4 ; q. 7, art. 1 ; q. 25, art. 2). Dès lors, son action s'étend à toute la nature de ce qui est ». L'être qui est et qui n'étant pas l'Être ne peut être qu'en ayant l'être, qu'en participant l'être, qu'en ayant une nature ou une

forme qui le détermine dans l'être, le plaçant dans tel genre ou telle espèce ou telle catégorie, cet être, quel qu'il soit, est en dépendance totale, absolue, non seulement dans sa forme, mais mais jusque dans ce dernier fond ou dans ce premier sujet qui porte sa forme ou par quoi et en quoi sa nature même distincte a un certain rapport commun avec tout ce qui est comme lui dans le monde de l'être participé, — de Dieu acte pur, Être subsistant, dont le propre est d'avoir le domaine absolu sur tout ce qui participe l'être. « Par conséquent, Dieu n'a pas seulement le pouvoir de réaliser ou de faire la conversion formelle, savoir que diverses formes se succèdent en un même sujet; Il peut faire aussi la conversion de tout l'être qui est, de telle sorte que toute la substance de celui-ci soit convertie en toute la substance de celui-là ». Évidemment. Puisque Dieu a pouvoir sur tout l'être de cet être qui est, Il peut changer tout cet être en cet autre être, comme les agents physiques, qui ont pouvoir sur la forme d'un être physique peuvent changer sa forme en la forme d'un autre être physique. Rien de plus clair, de plus manifeste, de plus éblouissant qu'un tel raisonnement.

« Et c'est là, poursuit saint Thomas, après cette divine démonstration, c'est là ce qui est fait par la vertu divine dans ce sacrement : *Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento.* Car toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ : *Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi.* Aussi bien cette conversion n'est pas formelle, mais substantielle : *Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis.* Ni elle se trouve contenue parmi les espèces du mouvement naturel; mais, de son nom propre, elle peut être dite *transsubstantiation* : *Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici : transsubstantiatio* ».

Au terme de ce corps d'article, relisons le canon du concile de Trente que nous connaissons déjà. Et donnons-nous la joie de goûter, de savourer la gloire qui en rejaillit sur notre saint

Docteur : « *Si quis dixerit in sacrasancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi; negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit* : — Si quelqu'un dit que dans le très saint sacrement de l'Eucharistie demeure la substance du pain et du vin ensemble avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ; et nie cette admirable et unique conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, tandis que demeurent seulement les espèces du pain et du vin, laquelle conversion est appelée très justement par l'Église catholique : transsubstantiation; qu'il soit anathème ». C'est donc, on peut dire mot pour mot, la doctrine de saint Thomas dans les articles que nous venons de lire, que l'Église, sur l'une des questions les plus difficiles de son dogme, a défini solennellement dans l'un de ses plus grands conciles.

L'*ad primum* répond que « l'objection procède de la mutation formelle; parce que le propre de la forme est d'être dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne s'applique plus dans la conversion de toute la substance. Aussi bien, comme cette conversion substantielle implique un certain ordre de substances dont l'une est changée en l'autre, elle est, comme dans son sujet, en l'une et l'autre substance, à la manière de l'ordre et du nombre » : il est clair, en effet, que le sujet de l'ordre et du nombre n'est pas autre que les êtres qui constituent cet ordre ou ce nombre.

L'*ad secundum* dit que « même cette autre objection procède de la conversion formelle, ou de la mutation », qui a pour objet la forme; « parce qu'il faut, comme il a été dit (*ad 1um*), que la forme soit dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne s'applique pas dans la conversion de toute la substance, où il n'y a pas à chercher de sujet » dans lequel se succéderaient des formes diverses.

L'*ad tertium* accorde que « par la vertu d'un agent fini » ou

limité, au sens expliqué dans le corps de l'article, « la forme ne peut pas être changée en la forme, ni la matière en la matière. Mais, par la vertu de l'agent infini, qui a action sur tout l'être, cette conversion peut être faite. C'est qu'en effet, à chaque forme et à chaque matière » dans les deux êtres dont il s'agit, « est commune la nature d'être » : de chaque forme et de chaque matière, dans ces deux êtres, on peut dire qu'elles sont. L'une sera forme pain et matière proportionnée à cette forme; l'autre sera âme humaine du Christ et corps proportionné à cette âme. Mais les deux formes sont de l'être; les deux matières aussi. « Aussi bien, ce qu'il y a d'être en l'une, l'Auteur de l'être peut le changer en ce qu'il y a d'être dans l'autre, enlevant ce par quoi elle s'en distinguait ». Assurément, ici, nous ne devons pas essayer de voir ou de comprendre *comment* cela se fait. Il faudrait pour cela savoir ce qu'est l'Être subsistant et ce qu'est, dans sa formalité commune à tout ce qui est dans le monde créé, qui n'est d'ailleurs qu'analogique, cette raison d'être ou ce fond d'être qui nous permet de dire de tous les êtres qui sont dans le monde créé, qu'en effet ils sont.

A la suite de l'article que nous venons de lire, nous reproduirons, dans son intégrité, l'article correspondant du Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 11, q. 1, art. 3, *q^la^ 1*. Il présente, lui aussi, une synthèse doctrinale du plus haut intérêt.

Le titre est le même que pour l'article de la *Somme* : « Si le pain peut être converti au corps du Christ? » — Quatre objections veulent prouver que « le pain ne peut pas être converti au corps du Christ ». — La première dit que « la conversion est une certaine mutation. Or, il n'est aucune espèce de mutation selon laquelle le pain puisse être converti au corps du Christ. C'est qu'en effet, il n'est point là de *génération* » substantielle « et de corruption, puisque la matière du pain ne demeure pas; ni, non plus, d'*altération*, puisqu'il n'y a point de substance en acte; ni d'*augmentation*, puisque rien n'est ajouté au corps du Christ; ni de *mouvement local*,

attendu que le corps du Christ ne descend point du ciel, comme le note saint Jean Damascène (liv. IV, ch. XIV). Donc il semble qu'en aucune manière le pain n'est converti au corps du Christ ». — La seconde objection fait observer qu'« en toute conversion, il faut qu'il y ait quelque chose qui est changé. Or, cela est changé qui se trouve après autrement qu'avant. Si donc le pain est converti au corps du Christ, il faut qu'il y ait quelque chose identique numériquement, qui aura été d'abord substance du pain et qui est maintenant substance du corps du Christ; chose que personne n'admet. Donc le pain n'est pas converti au corps du Christ ». — La troisième objection arguë de ce que « la conversion est un certain accident. Or, tout accident est dans un sujet. D'autre part, on ne peut pas dire que le sujet de cette conversion soit le pain, ni le corps du Christ, parce que ce n'est pas une même chose que le sujet de la mutation et le point de départ ou le point d'arrivée. Donc le pain n'est, en aucune manière, converti au corps du Christ ». — La quatrième objection fait remarquer que « tout ce qui devient une chose acquiert ce qu'il est dit devenir. Or, tout être singulier » particulier, individuel, « est incommunicable »; et, par conséquent, un autre être ne saurait l'acquérir. « Il est donc impossible qu'un être singulier », ou individuel, « devienne un autre » individuel ou « singulier; bien qu'il puisse lui être adjoint, et, de ce chef, recevoir son être, à titre de partie. Puis donc que le corps du Christ est un quelque chose singulier que l'on montre », déterminément et de façon précise, « il s'ensuit qu'il ne peut pas se faire que quelque chose soit converti en lui, de telle sorte qu'il devienne lui-même; mais que seulement cela s'adjoigne à lui ».

Le premier argument *sed contra* cite un beau texte et fort expressif de « saint Jean Damascène », endroit précité, où il est « dit : *Le Christ fait du pain et du vin son corps et son sang, non pas que le corps même du Christ descende du ciel, mais le pain et le vin passe au corps et au sang du Christ* ». — Un second argument *sed contra* dit qu'« il faut que ce qui ne demeure pas en soi et n'est pas annihilé, soit converti en autre chose.

Or, le pain ne demeure pas en soi, ni, non plus, n'est annihilé. Donc il faut qu'il soit converti en autre chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans les mutations naturelles » ou du monde physique, « on trouve une mutation selon laquelle rien ne varie de ce qui est intrinsèque à la chose, mais seulement ce qui est au dehors, comme on le voit dans le mouvement local. Une autre mutation est celle où varie ce qui est inhérent à la chose par mode d'accident, savoir la quantité, ou la qualité, comme on le voit dans le mouvement d'augmentation et d'altération. Enfin, il est une mutation qui va jusqu'à la forme substantielle, comme la génération et la corruption. Mais la mutation naturelle ne peut pas aller jusqu'à la variation de la matière; parce qu'elle agit en présupposant la matière, comme tout agent second agit en supposant ce qui lui est donné par le premier agent; et ces principes doivent demeurer dans l'opération de la nature, comme il est dit au livre I des *Physiques*. Or, de même que l'être du composé que la nature produit en supposant la matière est soumis à l'opération de la nature; pareillement, la matière elle-même que la nature présuppose est soumise à l'action du premier agent, c'est-à-dire Dieu, de qui elle reçoit cet être imparfait qu'elle a et qui est l'être en puissance. Aussi bien l'opération divine peut aller jusqu'à la variation de la matière; de telle sorte que comme la nature fait que ce tout soit ce tout, comme du tout qui est l'air le tout qui est l'eau », c'est-à-dire de ce composé cet autre composé, changeant la forme unie à la matière, « ainsi Dieu fait, de cette matière à dimensions déterminées, cette autre » matière à dimensions déterminées. « Et parce que la matière à dimensions déterminées est le principe de l'individuation, à cause de cela par l'opération de Dieu seul il peut être fait que cet individu que l'on montre devienne cet autre individu démontré. — C'est ce mode de conversion qui a lieu dans ce sacrement; parce que de ce pain est fait ce corps du Christ. — Par où l'on voit que cette conversion diffère de toutes les conversions naturelles sur quatre points. — D'abord, en ce qu'elle va jusqu'à la matière première; ce qui ne se trouve pas dans les

autres. — Et parce que la matière est le premier sujet, n'ayant pas lui-même d'autre sujet, à cause de cela, secondement elle diffère en ce que cette conversion n'a pas de sujet, comme en ont les autres. — Troisièmement, dans les conversions naturelles, le tout est converti au tout, mais non les parties aux parties : tout l'air, en effet », ou le tout, le composé que forme l'air « est changé en eau », en cet autre tout ou cet autre composé qui est l'eau; « mais la matière de l'air n'est pas convertie en quelque chose, car elle est la même; et la forme aussi n'est pas convertie, parce que l'une disparaît et une autre est introduite. Ici, au contraire, et le tout est converti au tout, car le pain est fait le corps du Christ; et les parties aussi sont converties, parce que la matière du pain est faite la matière du corps du Christ; et la forme substantielle pareillement est faite cette forme qui est la forme du corps du Christ. — Quatrièmement, parce que dans les conversions naturelles, est transmuté et ce qui est converti et ce en quoi il est converti, ce qui est converti en un autre est toujours transmuté par corruption » : cela se corrompt; « mais ce en quoi une chose est convertie naturellement, si c'est une conversion pure et simple, est transmuté par génération, comme si l'eau est engendrée de l'air; si la conversion est avec addition à un autre qui préexiste, ce à quoi c'est ajouté est transmuté selon l'augmentation ou la croissance, ou au moins par restauration de ce qui avait été perdu, comme il arrive dans l'aliment » ou le fait de se nourrir. « Ici, ce en quoi se fait la conversion était préexistant; et il ne lui est pas fait d'addition, parce que, comme il a été dit, ce qui est converti est converti en lui et selon le tout et selon toutes ses parties. D'où il suit que ce en quoi c'est transmuté n'est en aucune manière transmuté, savoir le corps du Christ, mais seulement le pain qui est converti ». — Nous avons voulu garder dans la traduction de cet article, jusqu'à la matérialité des mots, tels les mots *conversion*, *convertir*, *transmuter*. C'est qu'il importe souverainement d'avoir, sans l'altérer en rien, sur cette question d'importance capitale, la pensée vraie de saint Thomas.

L'*ad primum* précise que « cette conversion n'est contenue sous aucune des mutations naturelles, mais elle diffère de toutes, comme on le voit par ce qui a été dit (au corps de l'article). Elle a cependant une certaine convenance avec la transmutation de la nourriture, en tant que l'une et l'autre conversion se fait en quelque chose qui préexiste; elle en diffère toutefois, en tant qu'ici il n'est point fait d'addition, comme là ».

L'*ad secundum* dit que « dans cette transmutation ou conversion, il est quelque chose qui est transmuté, savoir le pain; non pas toutefois à la manière des autres mutations naturelles, de telle sorte que quelque chose du pain demeure, mais selon le tout et toutes ses parties, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* déclare que « la transmutation naturelle dit un acte imparfait, comme on le voit au livre III des *Physiques*. Et parce que le sujet est le même pour l'acte parfait et pour l'acte imparfait, de là vient qu'il faut que le sujet de la transmutation naturelle soit ce qui est sujet ensuite de l'acte parfait, c'est-à-dire de la forme, auquel acte parfait tend le mouvement, et non pas ce qui est déjà parfait. Au contraire, la transmutation de cette conversion ne dit pas un acte imparfait, mais seulement une certaine succession non pas seulement d'actes parfaits, mais de choses subsistantes. Or, la succession est dans les choses qui se succèdent; comme l'ordre, dans les choses ordonnées. D'autre part, selon la règle donnée au sujet des choses relatives, cette relation d'ordre de cette succession sera réellement dans le pain lui-même qui est changé, mais non dans le corps véritable du Christ, sinon selon la raison, parce que lui-même demeure inchangé : *erit ista relatio ordinis hujus successionis secundum rem quidem in ipso pane qui mutatur, non autem in corpore Christi vero, nisi secundum rationem, quia ipsum immutatum manet* ». — Nous allons revenir sur ces paroles de saint Thomas. Qu'on veuille bien seulement les retenir au passage. On verra, par toute la suite du traité, quelle est leur importance.

L'*ad quartum* fait observer que « la communication implique une certaine collation »; elle implique que l'on confère quel-

que chose ou que quelque chose soit conféré. « Et, par suite, elle exige quelque chose qui reçoive ce qui est conféré ou donné. Aussi bien n'a-t-elle lieu que dans les conversions formelles, dans lesquelles la mutation n'atteint que jusqu'à la forme. Puis donc que dans la conversion dont il s'agit ici, il ne demeure rien à quoi quelque chose puisse être conféré, la communication ne s'applique pas ». Le corps du Christ, dont l'objection disait qu'il était incommunicable, étant ce corps du Christ individué que l'on démontre, demeure donc, comme le voulait l'objection, absolument incommunicable. Il était lui-même ; et il reste lui-même, en lui-même, absolument inchangé, sans que rien s'ajoute à lui ou *participe* son être à un titre quelconque, comme faisant nouvellement partie de lui et s'ajoutant à lui. Une seule chose est nouvelle. C'est que le pain qui était là sur l'autel a été changé, converti, quant à sa substance, au corps du Christ, *d'où il résulte, pour le corps du Christ, un rapport nouveau*, de raison seulement en lui, mais souverainement réel dans ce morceau de pain, *qui fait qu'il se trouve avoir pris la place de la substance du pain eu égard à ce qui demeure là*, sur l'autel, du morceau de pain ainsi changé en lui.

Telle est bien la conclusion qui se dégage, nette et lumineuse, des quatre articles que nous avons vus jusqu'ici dans cette grande question de la *Somme théologique*, notamment de l'article 4, et du pendant de cet article dont nous venons de reproduire la teneur littérale selon qu'on le trouve dans le Commentaire des *Sentences*. Nous voyons maintenant ce qu'il faut penser de l'action consécratoire nous donnant le corps du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie. Cette action consécratoire n'atteint pas le corps du Christ, au sens où une action atteint le sujet sur lequel elle tombe. En ce sens, la consécration n'atteint que le pain et le vin qui sont la matière du sacrement. Toutefois, il faut reconnaître que le corps du Christ est le terme auquel aboutit la consécration. Nous disons, en effet, que la consécration, en agissant sur la matière du sacrement, qui est le pain et le vin, nous donne le corps et le sang du Christ ; et nous avons expliqué qu'elle nous donne le corps

et le sang du Christ, en agissant sur cette matière du sacrement qui est le pain et le vin, parce qu'elle change la substance de ce pain et de ce vin au corps et au sang du Christ. Mais, bien que le corps et le sang du Christ soient le terme de la consécration, au sens que nous venons de dire, il ne s'ensuit pas que le corps et le sang du Christ soient atteints, eux aussi, par la vertu des paroles consécratoires. Seule est atteinte, par la vertu de ces paroles, la matière du sacrement, c'est-à-dire le pain et le vin.

Là est le point sommet du mystère de l'Eucharistie, qui ne semble pas avoir été perçu dans toute sa lumière théologique, même par beaucoup de théologiens, surtout depuis le seizième siècle.

Sans consentir peut-être à se l'avouer d'une manière très nette, mais par des explications ou des formules qui le laissent supposer, ils n'ont pu accepter le grand mystère de la présence eucharistique rattaché au seul concept de transsubstantiation entendu dans la divine et transcendante simplicité où l'avait pris saint Thomas et où le prenaient, comme lui, sans l'expliciter aussi excellemment, tous les anciens Docteurs. Directement ou indirectement, le corps du Christ devrait être atteint, lui aussi, par la vertu des paroles consécratoires; sans quoi il ne paraît point possible à ces auteurs d'expliquer la vérité ou la réalité de sa présence eucharistique. Plusieurs ne vont-ils pas jusqu'à parler d'une certaine *reproduction* du corps du Christ, qui serait faite sur l'autel par la vertu des paroles consécratoires tombant sur le pain et le vin, matière du sacrement. Pour sauver la présence réelle du corps du Christ, ils ont semblé prendre dans leur sens le plus réaliste, les expressions dont s'était servi saint Thomas dans le fameux dilemme où il exclut toute explication du mystère par l'hypothèse d'un mouvement local du côté du corps du Christ venant du ciel sur l'autel. Puisqu'il est là, et qu'il n'y est pas venu, c'est donc qu'il y a été fait. Nous nous souvenons de l'exemple du feu, qu'apportait le saint Docteur dans la première raison de l'article 2. D'autres, ne voulant pas tomber dans les inconvénients de cette conception réaliste, qui semblerait supposer une cer-

taine confection — et le mot se trouve chez les Pères, *id quod conficimus* — du corps du Christ sur l'autel à l'aide du pain, ont paru, du moins dans leur manière de s'exprimer, se porter à un autre excès, et supposer, sans peut-être se l'avouer, que les paroles consécratoires avaient pour effet d'amener un certain changement accidentel, local ou autre, mais un changement, du côté du corps du Christ, faisant qu'il est dans le sacrement de l'Eucharistie, alors qu'auparavant il n'y était pas, sans qu'il soit besoin, du reste, d'établir un lien de causalité quelconque entre ce changement dans le corps du Christ et la transsubstantiation du pain.

Ces explications et toutes explications analogues ont le tort de supposer ou de laisser entendre que le corps du Christ est atteint ou modifié en lui-même par la vertu des paroles consécratoires, et non pas seulement le pain et le vin, matière du sacrement.

Or, c'est cela qui doit être absolument écarté si l'on veut rester dans la pensée authentique de saint Thomas, dont il serait difficile de ne pas reconnaître qu'elle est, depuis le concile de Trente, la doctrine officielle de l'Église, imposée par elle à la foi de ses fidèles.

Pour saint Thomas, nous l'avons vu, dans la *Somme* et dans le Commentaire des *Sentences*, de la façon la plus expresse, le sujet de la transsubstantiation n'est pas quelque chose de commun et de permanent, qui, étant d'abord sous la forme pain, serait ensuite sous la forme corps du Christ. La transsubstantiation est, comme dans son sujet, dans l'une et l'autre substance, c'est-à-dire dans la substance du pain et dans le corps du Christ. Et cependant, seule la substance du pain est atteinte ; le corps du Christ ne l'est pas. Seule, la substance du pain *subit* la transsubstantiation, au sens passif de ce mot, si l'on peut ainsi dire ; le corps du Christ demeure absolument non touché, non atteint, non changé, *immutatum manet*. C'est là, chose tout à fait propre à la transsubstantiation. Dans les mutations naturelles est atteint tout ensemble et ce qui est changé et ce en quoi cela même est changé, *et id quod convertitur et id in quod convertitur*. Ce qui est changé ; puisque cela perd sa forme

soit accidentelle, soit substantielle, et, pour autant, on le dit altéré ou corrompu. Cela aussi en quoi est changé l'être qui est changé ; puisque cela se trouve engendré ou produit par la venue de sa forme en une matière où cela n'était pas, avec ceci d'ailleurs qu'il s'agit non pas d'une forme numériquement la même, mais seulement de même espèce. Ici, dans la transsubstantiation, comme c'est une substance tout entière qui est changée en un sujet préexistant, le tout au tout et les parties aux parties, il en résulte que le sujet préexistant demeure absolument ce qu'il était, n'est modifié en quoi que ce soit, ni en aucune de ses parties, ni dans le rapport de ces parties entre elles, ni part rapport à quoi que ce soit, si ce n'est par rapport à ce qui pourra rester du sujet changé en lui, et, en raison de cela, par rapport à tout ce à quoi cela pourra, en effet, avoir désormais un rapport quelconque. De la transsubstantiation, il résulte, pour le corps du Christ, *uniquement* ceci : *un rapport* à ce qui reste du pain qui a été changé en lui ; rapport qui, ne supposant aucun changement dans le corps du Christ, *ne sera que de raison en lui* ; mais qui sera réel dans le pain, dont la substance a été, au sens le plus réel, atteinte en elle-même jusqu'en son dernier fond, et changée, totalement changée en lui.

Tout le mystère de l'Eucharistie, pour nous, se concentre dans ce rapport. C'est par ce rapport que nous expliquons la présence réelle, substantielle, du corps du Christ sous les espèces sacramentelles. C'est aussi par ce rapport que nous expliquerons *comment* le corps du Christ est dans ce sacrement ; et comment il y demeure ; et comment il cesse d'y être. Il en est, un peu, de la transsubstantiation pour le corps du Christ dans l'Eucharistie, comme de l'Incarnation pour le Verbe de Dieu dans le mystère du Dieu fait homme. Comme, dans l'Incarnation, on voit une relation entre Dieu ou le Verbe et la nature humaine ; ainsi, dans la transsubstantiation, naît une relation entre le corps du Christ et le pain, matière du sacrement. Dans l'Incarnation, la relation est réelle seulement dans la nature humaine, qui, d'abord, n'était pas unie hypostatiquement au Verbe de Dieu, et qui l'est ensuite par un ordre de réalité com-

plètement nouveau pour elle qui n'était pas et qui est ensuite, admise à participer l'être personnel du Fils de Dieu ; cette même relation, réelle dans l'humanité prise par le Verbe, n'est que de raison dans l'être personnel du Verbe ou dans la nature divine unie à la nature humaine dans la personne du Verbe. Par l'Incarnation, ni la Personne du Verbe, ni la nature divine n'ont changé en rien. Il n'y a eu changement, autant qu'on peut employer ici ce mot, que dans la nature humaine prise par le Verbe de Dieu. De même, ici, dans la transsubstantiation. La relation qui en résulte n'est réelle que dans le morceau du pain, où s'est produit ce changement radical, que toute la substance a été prise et changée au corps du Christ. La même relation est seulement de raison dans le corps du Christ qui est resté lui-même en lui-même absolument inchangé. Mais, de même aussi que la nature divine ou la Personne du Verbe, bien que demeurant en elle-même absolument inchangée, est dite cependant, au sens le plus réel et le plus véritable, unie à la nature humaine, et, s'il s'agit de la Personne du Verbe, incarnée ; de même, ici le corps du Christ, bien que demeurant en lui-même absolument inchangé, est dit véritablement et réellement prendre la place de la substance du pain en ce qui reste de ce pain dont la substance a été ainsi changée au corps du Christ et succéder à cette substance en ce qui reste, parce que du fait que la substance de ce pain a été changée au corps du Christ, le corps du Christ a acquis avec ce qui reste de ce pain un certain rapport, qui nous permet de dire de lui très véritablement et très réellement qu'il est contenu en ce qui reste de ce pain.

Le corps du Christ n'est donc atteint par la transsubstantiation, que comme est atteint — dans une relation où se trouvent deux termes : l'un, sujet où la relation se trouve selon l'être réel ; l'autre, sujet où elle se trouve selon la raison, — le sujet ou le terme dans lequel la relation se trouve selon la raison.

Que penser, dès lors, du sentiment de Cajétan disant que le corps du Christ n'est point terme de la transsubstantiation selon qu'on le considère en lui-même d'une façon absolue,

mais selon que ce qui était le pain, qui est maintenant le corps du Christ, est tenu comme commençant d'être le corps du Christ : *non prout in se absolute consideratur, sed prout hoc quod erat panis quod jam est corpus Christi habetur ut incipiens esse corpus Christi.* Qu'est-ce bien que ce corps du Christ qui n'est pas le corps du Christ considéré en lui-même d'une façon absolue, mais comme une sorte de corps du Christ constitué par ce qui auparavant était le pain et qui est tenu maintenant comme commençant d'être le corps du Christ? Ne semble-t-il pas qu'il y a ici comme un *dédoublement* ou plutôt un *redoublement* du corps du Christ, quelque chose comme ce qu'on devait appeler, depuis, une *reproduction* du corps du Christ, ou, selon le mot donné par le cardinal Billot pour résumer la doctrine nouvelle, qu'il oppose avec tant de force et de netteté à la doctrine traditionnelle cristallisée en saint Thomas, une *réplique* du corps du Christ? Ni saint Thomas, ni l'Église dans ses documents officiels, n'usent de ces mots-là ; et les explications apportées par le saint Docteur ou par l'Église, au sujet de la transsubstantiation, paraissent en exclure le sens.

Selon saint Thomas, nous le soulignions à nouveau tout à l'heure, la transsubstantiation n'entraîne, pour le corps du Christ, *qu'une relation de raison.* Le corps du Christ n'est nullement atteint en lui-même ; il demeure absolument non touché, non changé, *immutatum.* Tout ce qu'il y a pour lui — et c'est par là que nous expliquerons tout dans ce mystère — c'est que *du fait que la substance du pain est changée en lui, il naît un certain rapport entre lui et ce qui reste de ce pain dont la substance a été changée en lui.* C'est donc en tant qu'il naît un certain rapport entre lui et ce pain dont la substance a été changée en lui que le corps du Christ est terme ou sujet de la transsubstantiation ; ou, inversement, c'est en tant qu'il est terme ou sujet de la transsubstantiation que naît ce rapport. Mais il est terme et sujet de la transsubstantiation selon qu'il est en lui-même et considéré d'une façon absolue ; comme aussi c'est entre le corps du Christ considéré d'une façon absolue, selon qu'il est en lui-même et au ciel, que naît le rapport avec ce pain dont la substance a été changée en lui. C'est, en

effet, en lui tel qu'il est en lui-même et que, présentement, il est au ciel, que la substance du pain a été changée. Ce n'est pas en un dédoublement ou en une réplique du corps du Christ, se distinguant en quelque manière que ce soit du corps du Christ qui est au ciel, que la substance du pain a été changée. Et ce n'est pas cela que ce changement nous donne. Sans quoi nous n'aurions pas ici le corps du Christ qui est au ciel, dans sa substance et en vérité, mais une réplique de cette substance. Et il y aurait donc autant de répliques ou de reproductions du corps du Christ, qu'il y aurait de transsubstantiations! Qui ne voit que sous l'apparence de mieux assurer la réalité du corps du Christ dans le sacrement, en fait, ce qui prête à une telle conception détruit cette présence. Car, avec cela, nous n'avons plus ici, dans le sacrement, le corps du Christ qui est au ciel, qui naquit de la Vierge Marie, qui fut immolé sur la Croix; on n'a plus qu'une réplique ou une reproduction de ce corps. Et que d'autres impossibilités folles n'accumulerait-on pas avec une telle conception; puisqu'il faudrait bien expliquer ce que deviennent tous ces corps du Christ ainsi reproduits ou répliqués du pain par la transsubstantiation, quand disparaissent les espèces ou les accidents du pain consacré.

Mais laissons cela. Aussi bien la notion même de transsubstantiation, telle que l'Église l'a définie et que saint Thomas l'avait mise en si vive lumière, s'oppose irréductiblement à de telles conceptions. Elle nous montre, en effet, la substance du pain changée tout entière, et dans son être individuel, en l'être individuel du corps du Christ, lequel n'est pas autre évidemment que celui qui est présentement au ciel, dans son identité la plus absolue.

Ajouterons-nous, pour ce qui est de la formule de Cajétan, qu'elle semble supposer ou donner à entendre que dans la transsubstantiation, comme dans les mutations ordinaires, il y a un certain sujet commun distinct des deux termes. Dire, en effet, que *ce qui était le pain est tenu comme commençant d'être le corps du Christ*, laisserait supposer qu'il y a un sujet commun entre la substance du pain et le corps du Christ.

Sans quoi, comment pourrait-on émettre cette proposition, — si l'on parle au sens propre — que *ce qui était* le pain *est tenu* comme *commençant d'être le corps du Christ*. Et ce quelque chose qui est tenu comme commençant d'être le corps du Christ, où commence-t-il, en effet, d'être le corps du Christ? Est-ce ici sur l'autel? Donc il y a un corps du Christ, qui n'est pas le corps du Christ considéré en lui-même et d'une façon absolue, qui *commence d'être*, ici? Ou est-ce là où se trouve le corps du Christ véritable et en ce corps du Christ véritable, que *ce qui était le pain* est tenu comme *commençant d'être le corps du Christ*? Mais alors il y a quelque chose qui commence d'être, dans le corps du Christ véritable. Non vraiment. Quelques droites que soient les intentions de ceux qui les émettent, de telles propositions, entendues au sens propre, ne peuvent s'admettre. Ici, il n'y a pas de sujet commun. La transsubstantiation n'est, comme sujet, que dans les deux termes qui s'y trouvent mis en rapport. Encore est-il que dans l'un de ces deux sujets elle ne se trouve qu'à la manière dont la relation est en tel sujet selon la raison et non réellement; n'étant comme en son sujet réel que dans l'autre sujet, parce que celui-là seul est atteint et change réellement, mais change au point que *rien de lui ne reste dont on puisse dire quoi que ce soit*, si ce n'est ses *accidents* qui seront, en effet, parce qu'ils restent ses accidents, l'unique support ou sujet, comme terme corrélatif, de tout ce que nous dirons du corps du Christ, en raison de la transsubstantiation du pain en lui.

Pour la même raison, nous ne dirons pas, avec les *Salmanticenses*, ou théologiens de Salamanque, qu'en vertu de la transsubstantiation, « il se fait dans le corps du Christ un certain ajout substantiel, en raison duquel il est dit présent dans ce sacrement : *fit in corpore Christi aliquod additamentum substantiale, ratione cujus dicitur præsens in hoc sacramento* ». Car cela aussi va contre le concept de transsubstantiation impliquant que seul le pain est atteint, et nullement le corps du Christ.

Nous n'en appellerons pas davantage à l'action adductive, *adductiva*, de Scot; — successive, *successiva*, de Bellarmin, au

sens où il l'entend ; — introductive, *introductiva*, de Lugo ; — conservatrice, *conservativa*, de Suarez. Toutes ces conceptions, outre qu'elles semblent supposer un mouvement local, qui a été démontré impossible, ou une modification quelconque soit substantielle, soit accidentelle, dans le corps du Christ, ont encore le tort de supposer *deux actions* : l'une, plus ou moins destructive de la substance du pain ; l'autre, adductive ou modificative, à quelque titre que ce soit, du corps du Christ en lui-même.

Pour nous, avec saint Thomas et l'Église, nous n'admettons qu'une seule action, tombant uniquement sur le pain ou le vin, matière du sacrement, et changeant leur substance, toute leur substance — mais rien que leur substance, comme nous l'allons voir à l'article suivant, — au corps du Christ selon qu'il est en lui-même, dans son être individuel, actuellement au ciel, depuis le jour de l'Ascension : — action ou changement, que nous appelons, avec saint Thomas et l'Église, du seul nom qui lui convienne et qui l'exprime excellemment : *transsubstantiation ;* — transsubstantiation qui fait naître une relation très spéciale, d'ordre unique, comme la transsubstantiation elle-même, entre ce qui reste du pain qui était là précédemment et dont la substance a été changée au corps du Christ, selon qu'il est en lui-même ou dans sa propre substance et son être propre individuel, présentement au ciel, et ce corps du Christ selon qu'en effet il est en lui-même ou dans sa propre substance et son être propre individuel, présentement au ciel. C'est par cette relation, et uniquement par elle, que nous expliquons — ou, plutôt, que nous affirmons, car on ne saurait parler d'explication dernière et faisant voir pleinement, quand il s'agit d'un mystère pour nous insondable, — que le corps du Christ qui est au ciel est véritablement, réellement et substantiellement présent sous les espèces du pain où était précédemment la substance du pain maintenant changée en lui ; — et qu'il y est en telle manière, et autant de temps, et avec toutes les conséquences, que nous détaillerons dans la suite de notre traité.

Cette doctrine, que nous n'avons fait que mettre en relief,

est, jusqu'en ses termes mêmes, la doctrine de saint Thomas. Comme lui, du reste, les anciens Docteurs avaient ainsi entendu l'enseignement de la foi sur le mystère de la présence eucharistique. Nous en avons, pour preuve, un témoignage que nous nous reprocherions de ne pas citer ici. Il a d'autant plus de force qu'il émane d'un adversaire de saint Thomas, contre lequel Capréolus, le Prince des thomistes, a dû lutter sans relâche. Nous voulons parler d'Auriol (Aureolus), de l'Ordre de Saint-François, mort archevêque d'Aix en Provence. Au cours d'une série d'arguments qu'il développe, il est amené à faire cette réflexion : « Nous tenons par la foi que le corps du Christ est là par cela que le pain se change en lui ; donc le corps du Christ, par la vertu de cette conversion, a acquis le rapport aux espèces que le pain avait auparavant. Et c'est autour de cela que se fonde toute l'intention des anciens Docteurs : *Fide tenemus quod corpus Christi est hic per hoc quod panis convertitur in ipsum; ergo corpus Christi, virtute illius conversionis, acquisivit habitudinem ad species, quam habuit prius panis. Et circa istud fundatur tota intentio antiquorum doctorum* » (Cf. Capréolus, édition Paban-Pègues, tome IV, p. 166). Ainsi donc, au témoignage même d'Auriol, tout l'enseignement des anciens Docteurs se concentre sur cette vérité de foi, que le corps du Christ est ici parce que le pain est changé en lui ; et sur cette conséquence théologique, que, par la vertu ou en vertu de cette conversion, de ce changement, le corps du Christ a acquis à l'endroit de ces espèces du pain qui demeurent le rapport qu'avait auparavant à ces espèces la substance du pain : rapport, nous le savons, par la déclaration formelle de saint Thomas dans le Commentaire sur les *Sentences*, et nous retrouverons bientôt, ici, dans la *Somme*, cette même déclaration expresse, — qui n'est que de raison dans le corps du Christ, mais qui est réel dans le pain dont la substance a été changée en lui.

On le voit, une fois de plus. Tout doit se ramener ici à ce rapport mystérieux acquis par le corps du Christ, présentement au ciel, à l'endroit des espèces du pain et du vin qui demeurent — nous l'allons voir à l'article suivant, — après le chan-

gement de leur substance au corps du Christ présentement au ciel. Et ce rapport est acquis au corps du Christ par la vertu de ce changemeut de la substancc du pain en lui : *Virtute illius conversionis acquisivit corpus Christi habitudinem ad species, quam prius habuit panis.* C'est à cela que les anciens Docteurs ramenaient tout, quand ils voulaient parler, en théologiens, du mystère eucharistique : *Et circa istud fundatur tota intentio antiquorum Doctorum.* Il n'y a pas trace, chez eux, de ces termes ou de ces explications qu'on rencontre chez bon nombre de théologiens venus depuis le seizième siècle, et que, de nos jours, le cardinal Billot n'a pas hésité à rejeter pour retourner à la doctrine des anciens, notamment à saint Thomas en qui elle a trouvé son expression la plus parfaite.

Cette doctrine dit que le pain qui était là, sur l'autel, a été changé, converti, quant à sa substance, — à toute sa substance — au corps du Christ qui est au ciel et qui y demeure absolument inchangé, mais qui acquiert, en vertu du changement de la substance du pain en lui, à l'endroit des espèces du pain qui demeurent, le rapport qu'avait à ces espèces la substance du pain changé en lui ; d'où il résulte que nous disons, en toute vérité, du corps du Christ qui est au ciel, ce que nous disions de la substance du pain à l'endroit de ces espèces, notamment qu'il est contenu en elles, et que, par elles, il nous est véritablement donné.

Et voilà le dernier mot de la raison théologique, livré par saint Thomas lui-même, sur le mystère de la présence eucharistique du Christ, considéré dans l'action même qui le réalise. La présence eucharistique ne s'explique et ne peut s'expliquer, pour saint Thomas, que par la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Cette transsubstantiation, comme le mot même l'indique, n'est point par mode de mouvement local, puisque nous l'allons dire, ce qui *localisait* la substance du pain et du vin ou *la mettait en rapport avec le lieu*, n'a pas changé — et c'est même parce que cela n'aura pas changé que *le rapport qu'avait à ce lieu* la substance du pain et du vin *pourra être, d'une certaine manière, transféré* à ce à

quoi se termine la transsubstantiation, — mais par une action absolument transcendante où rien de physique ni même de crée n'a aucune part, action propre à l'Être subsistant, en vertu de laquelle tout l'être de substance du pain et du vin est changé au corps et au sang du Christ. Dans ce changement, qu'on ne peut que très imparfaitement ou très improprement appeler passage de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ, il n'y a pas à chercher un sujet de changement qui passerait en effet d'un état à un autre état, de l'état pain à l'état corps du Christ. Il ne demeure pas quelque chose ayant trait à la substance du pain en elle-même qui d'abord aurait été pain et qui ensuite serait le corps du Christ. De sujet dans ce changement, il n'y en a point d'autre que la substance même du pain dans dans sa totalité et le corps du Christ. Et ce changement implique essentiellement que de ces deux sujets, un seul demeure, l'autre ayant été totalement changé en lui. Celui qui demeure n'a été évidemment changé en rien. Tout l'autre a été changé en lui ; mais lui n'a pas été changé : il est demeuré ce qu'il était : rien de plus, rien de moins, sans modification aucune, ni substantielle, ni accidentelle, en quelque façon, du reste, qu'on voulût entendre cette modification accidentelle, s'agirait-il d'une simple relation qu'on supposerait réelle en lui. Il existera une relation, en vertu de ce changement. Et cette relation nous permettra de dire *très réellement* du corps du Christ des choses que nous n'aurions jamais pu dire de lui sans ce changement. Mais cette relation ne sera réelle ou n'impliquera de changement — en quelque façon qu'on pût entendre le changement — que dans l'autre sujet de la relation. Tout ce que nous allons dire du corps du Christ désormais — et qui sera très réellement et très véritablement dit de lui — à commencer par ceci, qu'il est là présent sur l'autel, contenu sous les espèces sacramentelles, — ne se dira de lui que parce que la substance du pain a été, de la façon la plus souverainement réelle, changée, changée selon tout elle-même, en lui ; lui-même demeurant, de la façon la plus absolue, en lui-même inchangé. Donc, qu'on n'emploie aucun terme ici, quand il s'agit du corps du Christ et du mystère de sa présence eucharistique, si l'on veut

s'exprimer dans la langue de la stricte théologie, qui, même du plus loin et quelques explications qu'on ajouterait ensuite pour le corriger, laisserait entendre que le corps du Christ en lui-même change ou est modifié. Et, par suite, nous ne dirons pas, ni que le corps du Christ *est amené* sous les espèces sacramentelles, ni qu'il y *est introduit*, ni, à plus forte raison, qu'il y *est fait*, ou qu'il y *est reproduit*. Mais nous dirons simplement de lui qu'il *est sous les espèces sacramentelles ; et il n'est sous les espèces sacramentelles que parce que la substance qui était sous ces espèces a été changée en lui*. Nous dirons cela, tout cela. Mais nous ne dirons pas autre chose; parce que dire autre chose serait sortir de la vérité de ce mystère.

Et on le verra bien par cette nouvelle considération essentielle dans le mystère qui nous occupe, savoir que les si accidents du pain et du vin ne demeuraient pas après la consécration, nous n'aurions plus à nous poser aucune question relative à l'Eucharistie; ou plutôt il n'y aurait pas de sacrement de l'Eucharistie. — Mais venons tout de suite à ce nouvel aspect de la question, si peu considéré d'ordinaire, et si essentiel. Il nous apparaîtra dans tout son jour à l'occasion de l'article suivant.

Article V.

Si dans ce sacrement demeurent les accidents du pain et du vin?

Quatre objections veulent prouver que « dans ce sacrement ne demeurent pas les accidents du pain et du vin ». — La première dit que « si on enlève ce qui précède, ce qui suit est enlevé. Or, la substance précède naturellement l'accident », puisqu'aussi bien l'accident est porté par elle, « comme il est prouvé au livre VII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 1 ; Did., liv. VI, ch. 1, n. 6). Puis donc qu'une fois la consécration faite ne demeure pas la substance du pain dans ce sacrement, il semble que ses accidents ne peuvent pas demeurer ». — La seconde objection déclare que « dans le sacrement de la vérité

ne doit pas se trouver quelque déception. Or, par les accidents nous jugeons de la substance. Il semble donc que le jugement humain est déçu, si, les accidents demeurant, la substance du pain ne demeure pas. Donc ce n'est point là chose qui convienne à ce sacrement ». — La troisième objection insiste et fait observer que « si la foi n'est pas soumise à la raison, cependant elle n'est pas contre elle, mais au-dessus, comme il a été dit au début de cet ouvrage ». Saint Thomas veut renvoyer ici à la 1re p., q. 1, art. 6, *ad* 2um; art. 8. On aimera voir le saint Docteur arrivé presque au terme de son immense ouvrage, renvoyer ainsi lui-même à son tout premier début. Et c'est un exemple, entre bien d'autres, de cette parfaite possession de la doctrine que nous avons soulignée ailleurs[1]. « D'autre part, notre raison tire son origine du sens : *ratio nostra ortum habet a sensu* ». Nulle part ailleurs peut-être, même dans saint Thomas, ne se trouve formulée d'une façon aussi expresse et aussi forte la nature foncière de notre connaissance humaine et sa dépendance, comme connaissance intellectuelle ou rationnelle,

1. On nous permettra de reproduire ici cette page de notre *Initiation thomiste* (pp. 75, 76) : « Le caractère distinctif qui marque toutes les œuvres de saint Thomas est le caractère de la lumière. Dès son premier opuscule *De ente et essentia*, à l'âge de vingt-sept ans, il enseigne avec la même netteté de pensée, la même sûreté de doctrine, la même limpidité de style qui se retrouveront dans ses dernières œuvres. S'il est vrai que sur quelques points de détail, il a modifié, devenu Maître, ce qu'il avait pu enseigner comme Bachelier ou commentateur de Pierre Lombard, ces points sont extrêmement rares et n'affectent en rien les lignes essentielles de sa pensée. Ces lignes essentielles étaient fixées dans son esprit dès le premier jour où il fut mis en contact, d'une part, avec l'œuvre d'Aristote, d'autre part avec les documents de la foi. L'harmonie de la foi et de la raison s'était établie pour ainsi dire d'elle-même dans son esprit. Et il suffisait qu'une question lui fût posée pour qu'elle se résolve immédiatement en pleine clarté, se situant d'elle-même à l'endroit précis qui devait être le sien dans tout l'ensemble de la doctrine. Sa pensée, qu'il portait toujours vivante et organisée ou distribuée en cité de lumière, se répandait à flots pressés et intarissables, dès qu'elle était sollicitée par le devoir d'enseigner ou par la charité de répondre. On sent, à lire ses écrits, qu'aucune question ne l'étonne ni ne l'émeut. Il vit en pleine lumière ; et, dès qu'il parle ou qu'il écrit, il fait voir comme il voit lui-même. A son contact, tout s'éclaire : rien plus ne semble obscur. Jamais peut-être il n'a fait clair dans une tête humaine comme dans cette tête-là. Sa pensée, son œuvre, c'est vraiment et par excellence la cité du soleil ».

à l'endroit des sens. Retenons, au passage, cette formule d'or. Elle contient en germe toute la critériologie thomiste, considérée du point de vue logique et du point de vue métaphysique. « Donc, poursuit l'argument, notre foi ne doit pas être contre le sens » ; ce qui serait, si « tandis que nos sens jugent que c'est du pain », en raison des accidents qu'ils perçoivent, « notre foi, elle, croit que c'est la substance du corps du Christ. Donc cela ne convient pas à ce sacrement, que les accidents du pain demeurent soumis aux sens et que la substance du pain ne demeure pas ». — La quatrième objection est formulée comme il suit : « Ce qui demeure, la conversion une fois faite, semble être le sujet de la mutation » : le sujet de la mutation est en effet ce qui demeure le même avant et après sous deux états différents qui se succèdent en lui. « Si donc les accidents du pain demeurent une fois la conversion faite, il semble que les accidents eux-mêmes sont le sujet de la conversion. Ce qui est impossible : car *l'accident n'est pas sujet d'accident* (*Métaphysique*, liv. III, ch. IV, n. 14, 15; S. Th., liv. IV, leç. 7) », et la conversion ou le changement, ou le mouvement appartient à l'ordre accidentel. « Donc, en ce sacrement, ne doivent pas demeurer les accidents du pain et du vin ».

L'argument *sed contra* est un texte attribué à « saint Augustin, dans le livre des *Sentences de saint Prosper* », mais qui est de Lanfranc, dans son traité *Du corps et du sang du Seigneur* (ch. XIII), où il est « dit : *Nous, sous l'espèce du pain et du vin, que nous voyons, nous honorons des choses invisibles, c'est-à-dire la chair et le sang* » du Christ. — Saint Thomas, dans son Office du Saint Sacrement, se fera l'écho de ce texte, quand il chantera, dans la prose du *Lauda Sion* : *Sub diversis speciebus, signis tantum et non rebus, latent res eximiæ.*

Au corps de l'article, saint Thomas ne permet aucun doute sur la question de fait, en ce qui est de la permanence des accidents du pain et du vin après la consécration. Cette question de fait est tranchée par ce qui est pour nous, dans le procédé naturel de notre connaissance, le point de départ et la pierre de touche de toute certitude dans l'ordre de la réalité

existante perçue immédiatement par nous ; savoir : le témoignage des sens. Ici, « les sens eux-mêmes nous montrent qu'après la consécration tous les accidents du pain et du vin demeurent : *sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere* ». Et, vraiment, qu'il en soit ainsi, « que la divine Providence fasse cela, c'est chose raisonnable : *Quod quidem rationabiliter per divinam Providentiam fit* ». Le saint Docteur en apporte trois raisons. Il les formule ainsi. — « Premièrement, parce qu'il n'est pas en usage pour les hommes, mais chose qui fait horreur, de manger la chair d'un homme et boire son sang ; à cause de cela la chair et le sang du Christ nous sont offerts à prendre sous les espèces des choses qui sont le plus fréquemment en usage pour l'homme » quand il veut se nourrir, « savoir le pain et le vin. — Secondement pour que ce sacrement ne fût pas tourné en dérision par les infidèles, si nous mangions notre Seigneur sous sa forme propre » et selon qu'en Lui-même Il tombe sous les sens. — Troisièmement, afin que prenant le corps et le sang de notre Seigneur, cela tourne à profit pour le mérite de la foi ». — Assurément, ces raisons suffisent pour montrer qu'il était de toute convenance qu'à vouloir se donner à nous comme nourriture, le Christ devait nous donner son corps à manger et son sang à boire, non pas sous leur forme extérieure et selon qu'ils tombent sous les sens, mais sous la forme du pain et du vin qui servent le plus communément parmi nous à alimenter notre vie ; d'où il suit que les accidents ou les dehors du pain et du vin devaient demeurer dans ce sacrement, tandis que leur substance seule serait changée au corps et au sang du Christ. De la sorte, en effet, et parce que ces accidents n'ont plus leur substance, mais, à la place de cette substance, le corps et le sang du Christ, en les prenant ce n'est plus du pain et du vin que nous prendrions, mais véritablement le corps et le sang du Christ ; et, cependant, nous n'aurions aucune répugnance à prendre ce corps et ce sang du Christ, puisque nous le prendrions sous les dehors du pain et du vin, qui sont tout ce qu'il y a de plus naturel et de plus usuel parmi nous dans l'ordre de notre alimentation.

L'*ad primum* répond que « comme il est dit au livre des *Causes* (prop. I), l'effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde. Et c'est pourquoi la vertu de Dieu, qui est la cause première de toutes choses, peut faire que ce qui vient après demeure quand ce qui vient avant est enlevé ». Lors donc que la substance du pain est enlevée, il demeure encore que la vertu divine fait être les accidents privés de cette substance comme si la substance était encore là pour les soutenir dans l'être.

L'*ad secundum* fait observer que « dans ce sacrement il n'est aucune déception. Et, en effet, les accidents s'y trouvent en toute vérité, comme en témoignent les sens. Quant à l'intelligence, dont l'objet propre est la substance, ainsi qu'il est dit au livre III *de l'Ame* » (ch. VI, n, 7 ; de S. Th., leç. II), qu'elle atteint d'ordinaire en raisonnant sur les accidents que les sens perçoivent, il est vrai qu'elle serait exposée à se tromper ici, puisque d'après les accidents que les sens perçoivent elle devrait conclure à l'existence de la substance du pain, ce qui serait une erreur ; mais « elle est préservée de l'erreur par la foi », qui l'avertit qu'il n'y a plus ici la substance du pain et du vin, mais, à leur place, le corps et le sang du Christ. Et c'est en cela que consistera, comme il a été dit, le mérite par excellence de notre foi.

Saint Thomas ajoute que « cette réponse vaut pour la *troisième objection*. Car la foi n'est pas contre les sens ; mais elle porte sur ce que le sens n'atteint pas ». Ce sur quoi porte la foi, ici, n'est pas du domaine des sens. Les sens, en effet, ont pour objet le sensible : ici, les accidents ou les dehors du pain et du vin, qui demeurent, comme il a été dit. La foi, au contraire, porte sur la substance, qui n'est pas du domaine des sens, mais du domaine de l'intelligence. Et, sans doute, comme il a été dit, l'intelligence courrait risque ici de se tromper, si la foi n'était pas là pour la préserver de l'erreur. Tout est donc, ici, en parfaite harmonie. Les sens gardent leur office propre. Et l'intelligence se soumet, comme il convient, à l'autorité de la foi dont le propre est d'accepter tout ce que Dieu affirme, alors même que l'intelligence ne le comprend pas.

L'*ad quartum* rappelle que « cette conversion n'a point, à proprement parler, de sujet, ainsi qu'il a été dit (art. 4, *ad 1um*) ». Et nous avons vu l'importance de ce point de doctrine. « Mais, cependant, les accidents qui demeurent ont une certaine ressemblance de sujet ».

Ce dernier mot de saint Thomas était mis par lui en très haut relief dans la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. LXIII. Il y montrait, en effet, comment il est nécessaire, entre autres raisons et en plus des raisons de convenance données ici dans l'article de la *Somme théologique*, que les accidents du pain demeurent afin qu'on ait un certain sujet, le seul possible d'ailleurs, qui permette de s'exprimer quand il s'agit de traduire le fait même de la transsubstantiation.

Voici la très belle argumentation du saint Docteur, qui nous montrera mieux encore le lien de l'article 4 et de l'article 5 que nous venons de lire.

« Il faut savoir que cette conversion du pain au corps du Christ est d'une autre manière que toutes les conversions naturelles. Car, en toute conversion naturelle demeure le sujet dans lequel se succèdent diverses formes, soit accidentelles, comme si le blanc est converti en noir, soit substantielles, comme si l'air est converti en feu ; et c'est pourquoi on les appelle des conversions formelles. Dans la conversion dont il s'agit ici », rien de semblable ; mais « le sujet passe dans le sujet, et les accidents demeurent ; aussi bien cette conversion est appelée substantielle ». On remarquera que saint Thomas n'use pas encore ici du mot transsubstantiation, sur lequel il devait tant appuyer dans l'article 4 de la *Somme théologique*, le consacrant de son autorité, et préparant la définition que donnerait trois cents ans plus tard le concile de Trente.

Après cette remarque si essentielle sur la différence de la conversion dont il s'agit ici comparée aux conversions naturelles, le saint Docteur ajoutait : « Comment et pourquoi ces accidents demeurent, nous l'étudierons ensuite. Pour le moment, il faut considérer comment le sujet est changé au sujet. Ceci, la nature ne peut pas le faire. Toujours, en effet, l'opéra-

tion de la nature présuppose une matière, et par elle les sujets sont individués. Il s'ensuit que la nature ne peut pas faire que cette substance » soit ou « devienne celle-là ; comme que ce doigt devienne cet autre doigt. Mais la matière est soumise à la vertu divine, puisque c'est cette vertu qui la produit dans l'être. Il suit de là que la vertu divine peut faire que cette substance individuée soit convertie en cette autre qui préexiste. De même, en effet, que la vertu de l'agent naturel, dont l'action s'étend seulement à l'immutation de la forme, l'existence du sujet étant supposée change ce tout en ce tout selon la variation de l'espèce ou de la forme, par exemple cet air en ce feu engendré » par cette action ; « de même la vertu divine, qui ne présuppose pas la matière mais la produit, change cette matière en cette autre, et, par conséquent » cet être individuel ou « cet individu en cet autre ; car le principe de l'individuation est la matière, comme la forme est le principe de l'espèce. Par là il est manifeste que dans la conversion dont il s'agit du pain au corps du Christ, il n'est pas un sujet commun qui demeure après la conversion, la transmutation se faisant selon le premier sujet qui est le principe de l'individuation. — Toutefois » poursuit saint Thomas, et c'est ici que la question des accidents quasi-sujets s'impose, « il est nécessaire que quelque chose demeure pour que soit vrai ce qui est dit : *Ceci est mon corps* : paroles qui signifient et qui font la conversion dont il s'agit ». Si, en effet, rien ne demeurait, le pronom démonstratif *ceci* ne pourrait plus se dire ; et si on enlève ce pronom, c'est le sujet même de la proposition qui disparaît ; de telle sorte qu'il n'y a plus possibilité de formuler cette proposition. D'autre part, « et parce que la substance du pain ne demeure pas, ni quelque matière préjacente, comme il a été montré, il est nécessaire de dire que demeure ce qui est en dehors de la substance du pain. Et ceci est l'accident » ou les accidents « du pain. Donc les accidents du pain demeurent même après la consécration ».

On le voit, il s'agit de la vérité même de la proposition qui est la forme du sacrement, laquelle signifie et fait le sacrement lui-même. Pour que cette proposition puisse s'émettre et se vé-

rifier, il faut un sujet duquel on puisse affirmer l'attribut. Ce sujet ne peut pas être le corps du Christ; puisque le corps du Christ est attribut dans cette proposition, et qu'il n'est pas ce qu'on montre quand on dit : *ceci*. Ce ne peut pas être la substance du pain : ce serait faux ; car de la substance du pain il ne reste rien ; et, par conséquent, il n'y a rien de ce côté qui puisse être sujet de proposition, de façon à pouvoir dire de cela que c'est le corps du Christ : si, d'ailleurs, il restait quelque chose, ce ne pourrait pas être sujet de cette proposition sans que la proposition devienne fausse, attendu qu'il n'est rien en dehors du corps du Christ dont on puisse dire que c'est le corps du Christ. Il demeure donc que le seul sujet possible dans cette proposition est quelque chose qui tombe sous les sens et qui n'ayant pas de substance propre, ou plutôt ayant eu sa substance changée au corps du Christ, permette d'être montré en lui appliquant cet attribut souverainement substantiel : le corps du Christ. Alors vraiment on pourra dire, ou plutôt le Christ pouvait dire et pourront dire comme Lui ou en son nom ceux qui ont charge de le faire : *Ceci* que vous voyez, qui tombe sous vos sens et que vous croiriez, en raison des apparences sensibles, être du pain, n'est pas du pain, ou ne sera pas du pain quand j'aurai parlé, mais *est mon corps*. — Nous reviendrons plus tard sur cette grande question de la forme du sacrement. Qu'il suffise, pour le moment, d'avoir montré que la forme ne peut être vérifiée que si les accidents du pain demeurent, et jouent le rôle de quasi-sujet.

Mais, toujours dans ce même chapitre de la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas ajoute une autre raison de cette nécessité de la permanence des accidents, après la consécration. Et, vraiment, nous ne voyons pas que les auteurs aient pris garde à cette raison ou l'aient mise en relief, comme il semble qu'ils auraient dû le faire en vue de la parfaite intelligence du grand mystère de la transsubstantiation tel que l'a entendu saint Thomas et tel que l'entendaient tous les anciens Docteurs, au témoignage peu suspect d'Aureolus, reproduit plus haut.

C'est que « si la substance du pain était convertie » changée « au corps du Christ et si » en même temps « les accidents du

pain » disparaissaient, s'ils « passaient », s'ils ne demeuraient point là où nous avions le pain avant la consécration, d'un tel changement, « d'une telle conversion il ne suivrait pas que le corps du Christ, selon sa substance, fût où auparavant était le pain : car il ne serait laissé aucun rapport du corps du Christ au lieu dont il s'agit. Mais, comme la quantité dimensive du pain demeure après la conversion, par laquelle » quantité dimensive « le pain se trouvait en ce lieu, la substance du pain étant changée au corps du Christ le corps du Christ se trouve sous la quantité dimensive du pain », puisqu'il succède à la substance du pain dans le rapport qu'avait cette substance à ses accidents propres, sans que d'ailleurs, nous le dirons plus tard, ces accidents deviennent les accidents du corps du Christ, « et, par conséquent » le corps du Christ « acquiert en quelque sorte le lieu » qui était celui « du pain ; toutefois par l'entremise des dimensions du pain » ; non par l'entremise de ses propres dimensions, comme nous le verrons à la question suivante.

Voici, dans son texte latin, cette raison de saint Thomas, que nous venons de traduire le plus littéralement possible. « *Est autem, et præter hoc, aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis : nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum. Sed quum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis, et, per consequens, locum panis quadammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis* ».

Quelque insistance que nous mettions à ce que ces paroles de saint Thomas soient remarquées, nous ne pensons pas égaler l'importance qu'elles ont dans la question foncière qui domine toutes les autres et qui est le centre de tout dans l'explication théologique du mystère de l'Eucharistie. Nous avons ici — conjointement avec le texte du commentaire sur les *Sentences* reproduit plus haut, et avec ce que nous aurons à souligner

bientôt, ici, dans la *Somme théologique*, à propos de l'article 6 de la question suivante, la clé de la pensée de saint Thomas — qui a toujours été, au fond, celle des Anciens Docteurs, bien qu'assurément elle fût exprimée chez eux en termes moins précis et moins formels, et dont on peut dire, conséquemment, que c'est la pensée de l'Église — sur la vraie nature de l'action consécratoire, appelée par saint Thomas et par l'Église, avec le soin intentionnel que nous savons, du nom de transsubstantiation, et sur le lien de cette transsubstantiation avec la présence réelle eucharistique.

Si, après la consécration, le corps du Christ est présent sur notre terre, parmi nous, de la présence que la foi nous impose, c'est *uniquement* : parce que la substance du pain qui était là avant la consécration a été changée en lui *et* parce que seule la substance du pain a été changée, ses accidents demeurant toujours là. — S'il y avait eu changement de la substance du pain au corps du Christ, *sans* que les accidents du pain demeurassent, après la consécration une seule chose serait vraie : c'est que la substance du pain qui était là, ne serait plus là, ni ne serait plus nulle part, mais qu'elle aurait été changée au corps du Christ, lequel se trouverait où il se trouvait avant ce changement, sans que, du reste, ce changement de la substance du pain en lui eût amené en lui ou pour lui quelque changement que ce puisse être. Et tout serait dit. Nous n'aurions plus rien ici où était précédemment le pain. Il n'y aurait plus, c'est évident, à parler de quoi que ce soit ayant trait à ce qui constitue *notre sacrement de l'Eucharistie*.

Si nous pouvons parler du sacrement de l'Eucharistie, du sacrement qui nous donne le corps du Christ, qui fait que le corps du Christ est véritablement parmi nous, à notre portée, à notre disposition, que nous pouvons en user comme de notre véritable aliment spirituel — : « *caro mea vere est cibus, sanguis meus vere est potus* : ma chair est vraiment une nourriture; mon sang est vraiment un breuvage »; — que nous pouvons « manger la chair du Christ et boire son sang : — *qui manducat meam carnem et bibit meam sanguina* » — si nous avons le sacrement de l'Eucharistie et si ce sacrement est ce

qu'il est pour nous, — ce n'est point seulement parce que la substance du pain et du vin ont été changés au corps et au sang du Christ, — s'il n'y avait que cela, encore une fois nous n'aurions rien du tout dans l'ordre du sacrement eucharistique; — c'est parce que la substance du pain et la substance du vin ont été changées au corps et au sang du Christ avec ceci que *leurs accidents sont demeurés où ils étaient*. Voilà la clé du mystère eucharistique, la clé de la présence réelle eucharistique et de toutes les merveilles attachées à cette présence eucharistique du Christ parmi nous.

C'est cette grande vérité si précieuse et si importante, qui nous est livrée expressément dans le texte de la *Somme contre les Gentils*, que nous venons de traduire et de reproduire.

Saint Thomas est formel : « Si la substance du pain était convertie au corps du Christ et que les accidents du pain ne fussent plus là », soit d'ailleurs qu'ils fussent eux-mêmes changés aux accidents du corps du Christ, soit qu'ils se fussent évanouis, « d'une telle conversion il ne suivrait pas que le corps du Christ selon sa substance fût où auparavant était le pain : *ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis* ». A supposer qu'ils fussent changés aux accidents du corps du Christ, il s'ensuivrait que le corps du Christ aurait été, non seulement quant à sa substance mais aussi quant à ses accidents, le terme auquel aurait abouti la conversion ou le changement du pain. Et ce terme se trouverait où il était avant ce changement, sans que rien de nouveau pût être affirmé de lui, sinon que le pain, tout le pain et quant à sa substance et quant à ses accidents aurait été changé en lui. Par où l'on voit, manifestement, que la raison de la présence eucharistique n'est point le seul fait du changement, conçu à la manière d'une sorte de confection ou de reproduction ou de réplique du corps du Christ à l'aide du pain : *corpus Christi conficitur, reproducitur, replicatur* ou même *fit ex pane*, à prendre cette dernière formule autrement que dans le sens d'une simple succession de termes, comme nous le dirons à l'article 8 de la question présente de la *Somme*. S'il en était ainsi le change-

ment ou la conversion de tout le pain, y compris les accidents, au corps du Christ, devrait nous donner, où était le pain le corps du Christ avec ses accidents à lui; et, du même coup, on aboutirait à cette conséquence : du corps du Christ multiplié selon son être même ou selon qu'il est en lui-même, avec ses propres accidents et selon qu'il occupe un lieu par lui-même, autant de fois qu'il y aurait eu de consécrations : ce qui serait multiplier autant de fois les contradictions les plus flagrantes, ou, ce qui revient au même, affirmer autant de fois que le corps du Christ cesserait d'être le corps du Christ; car multiplier un être individuel comme tel, c'est, par le fait même, le détruire.

Le mot de saint Thomas demeure. Quelque hypothèse que l'on fasse, « si les accidents du pain » ne restent pas, s'ils disparaissent, s'ils « passent », même avec la conversion radicale et totale de la substance du pain au corps du Christ, « il ne suivra pas, de cette conversion, que le corps du Christ, selon sa substance, soit où était auparavant le pain ». Et pourquoi? *parce que*, déclare le saint Docteur, « il ne serait laissé aucun rapport du corps du Christ à ce lieu qui nous occupe : *nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum* ». C'est qu'en effet le corps du Christ n'a un rapport à ce lieu que « par l'entremise des dimensions du pain, *mediantibus dimensionibus panis* ». Car de même que le pain « était dans ce lieu, *sortiebatur hunc locum*, par sa quantité dimensive; de même, une fois la substance du pain changée au corps du Christ, le corps du Christ », en raison de cette conversion, *virtute hujus conversionis*, comme s'exprimait excellemment Auriol, succède en quelque sorte à la substance du pain pour ce qui est de son rapport à la quantité dimensive qui était celle du pain changé en lui; il acquiert à l'endroit accidents du pain le rapport qui était celui du pain *acquirit habitudinem ad species quam prius habuit panis*, comme s'exprimait encore Auriol; et, « par l'entremise » de ces espèces, de ces accidents, « de ces dimensions du pain, il se trouve avoir acquis, en quelque sorte, le lieu » qui était celui « du pain » : il est où était le pain, parce que les accidents du pain, notamment ses dimen-

sions qui le faisaient être là, demeurent comme auparavant : *substantia panis in corpore Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis et per consequens locum panis quodammado sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.*

Voilà donc qui est formel dans saint Thomas. La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, de son corps et de son sang, s'explique par le changement total de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ, alors que demeurent seulement les accidents ou les espèces de ce pain et de ce vin. Il faut ces deux choses pour sauver tout ce que la foi nous révèle et tout ce que la saine théologie nous enseigne au sujet du sacrement de l'Eucharistie; car, soit qu'on dénature l'une ou qu'on dénature l'autre, la vérité du sacrement disparaît. Si la substance du pain demeure; ou si les accidents du pain ne demeurent pas; d'un mot, si nous ne gardons en son sens le plus strict et le plus formel la *transsubstantiation*, c'est-à-dire le passage au corps et au sang du Christ tels qu'ils sont en eux-mêmes, dans la vérité la plus absolue, de toute la substance du pain et du vin, mais rien que de leur substance, avec la permanence, ici, de leurs accidents ou de leurs espèces, — c'en est fait de l'Eucharistie et de sa vérité.

Relisons une fois encore, car maintenant nous en avons tout le sens, le canon du concile de Trente, qui a fixé pour jamais cette splendide doctrine de saint Thomas telle que nous venons de la préciser : « *Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi; negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit :* — Si quelqu'un dit que dans le très saint sacrement de l'Eucharistie demeure la substance du pain et du vin ensemble avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ; et nie cette admirable et unique conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, alors que demeurent seulement les espèces du pain et du vin, conversion

que l'Église catholique appelle d'une façon souverainement propre : transsubstantiation ; qu'il soit anathème ».

Car émettre cette affirmation ou cette négation en l'une quelconque de leurs parties, c'est évidemment nier la vérité essentielle qui porte tout et qu'avait proclamée le canon précédent, en ces termes : « Si quelqu'un nie que dans le sacrement de la très sainte Eucharistie soit contenu véritablement, réellement, et substantiellement le corps et le sang ensemble avec l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, par suite, le Christ tout entier, mais dit qu'il est là seulement comme dans un signe, ou une figure, ou par la vertu, qu'il soit anathème : — *si quis negaverit in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter, et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute, anathema sit* ».

C'est qu'en effet la vérité exprimée dans ce canon ne peut être maintenue et sauvée que par la transsubstantiation définie dans le canon qui le complète. Comme nous l'avons vu dans la pleine clarté du texte de saint Thomas, ce n'est que par la transsubstantiation que la raison théologique est à même de justifier ou plutôt de maintenir que « le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ensemble » (nous aurons à l'expliquer bientôt) « avec l'âme et la divinité, c'est-à-dire le Christ tout entier, est contenu véritablement, réellement et substantiellement dans le sacrement de la très sainte Eucharistie, et non pas seulement comme en un signe, ou en figure ou par sa vertu ». Si on nie, ou si l'on entendait mal la transsubstantiation, si on l'entendait autrement que nous l'a expliquée saint Thomas et que l'Église l'a définie, c'est la vérité même du sacrement de l'Eucharistie qui disparaît. Avec elle, au contraire, si le mystère demeure toujours, si même il est doublement insondable, et dans l'affirmation de la présence réelle, véritable, substantielle du corps du Christ, et dans le passage de toute la substance du pain au corps du Christ, alors que ne demeurent ici que les accidents du pain, il a ceci, du moins, qu'il est harmonieux, qu'il n'impose pas à notre raison des choses

absurdes ou contradictoires, et qu'il nous fournit les éléments essentiels où s'appuie notre raison pour essayer non certes de se le justifier, ou de le voir, ni même de l'entrevoir, mais de montrer qu'il n'implique rien de contradictoire ou d'absurbe, et qu'au contraire il est tout ensemble digne de la puissance de Dieu et de son amour. Puisqu'en effet Dieu a le haut domaine de l'être, étant l'Être même, Il peut avoir action sur tout l'être de tel être qui est et le changer en tel autre être qui est. S'Il le fait, il s'ensuivra que le premier sera passé au second. Mais si l'être ainsi changé est un être corporel qui tombe sous les sens, à supposer, ce qui est toujours possible quand il s'agit de Dieu, Agent premier et Cause première de tout, que la substance seule ait été changée et que les dehors, par lesquels il tombait sous nos sens et avait rapport avec nous soient demeurés, le changement qui s'est fait entraînera de toute nécessité un certain rapport entre ces dehors ou accidents qui demeurent et l'être préexistant auquel aura été changée leur substance : ce rapport, à tout le moins, que leur substance a été changée en lui, de telle sorte qu'il sera possible de dire en toute vérité que cet autre être préexistant aura pris par rapport à eux la place de leur substance : il aura succédé à cette substance quant au fait d'être en rapport avec ces accidents. Oh ! assurément les rapports de cet être préexistant, qui a son être à lui, ses dehors à lui, ses conditions à lui, ne seront pas, de tout point, les mêmes que ceux de la précédente substance qui était la substance propre de ces dehors ou de ces accidents. Mais, enfin, certains rapports seront nés entre ces dehors et lui, du seul fait que leur substance a été changée en lui. Et, dès lors, si nous sommes avertis, de par ailleurs, de la nature de ces rapports, comme par exemple, qu'il est sous ces dehors et, par eux, mis en rapport avec nous, il n'y aura pas lieu de nous en étonner, ni surtout de crier à l'impossible, quelque mystérieux d'ailleurs que soient ces rapports, comme mystérieux aussi et au plus haut point est l'action souveraine de Dieu changeant, dans les conditions qui ont été dites, la substance du premier au second.

Or, c'est là tout le mystère de l'Eucharistie.

Sur la nature de ce mystère, il nous reste à nous poser une question supplémentaire, déjà implicitement résolue et même explicitement dans ce que nous avons dit, mais qui présente une difficulté spéciale et qui, à ce titre, demande d'être examinée à part. C'est la question de la permanence de la forme substantielle du pain ou du vin. Saint Thomas s'en enquiert dans l'article qui suit.

Article VI.

Si, la consécration faite, demeure dans ce sacrement la forme substantielle du pain ?

Trois objections veulent prouver que « la consécration une fois faite, demeure dans ce sacrement la forme substantielle du pain ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit (art. précéd.) que la consécration une fois faite, les accidents demeurent. Or, le pain étant quelque chose d'artificiel » ou un produit de l'art, « sa forme aussi est un accident », toute forme artificielle, due à l'action de l'art, étant quelque chose d'accidentel. « Donc elle demeure, la consécration une fois faite ». — La seconde objection fait remarquer que « la forme du corps du Christ est l'âme. Il est dit, en effet, au livre II *de l'Ame* (ch. 1, n. 5 ; de S. Th., leç. 1), que l'âme est *l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance*. Or, on ne peut pas dire que la forme substantielle du pain soit convertie » ou changée « en l'âme » du Christ. Donc il semble qu'elle demeure, la consécration une fois faite ». — La troisième objection dit que « l'opération propre d'une chose suit sa forme substantielle. Or, ce qui demeure dans ce sacrement nourrit et produit toutes les opérations » ou tous les effets « que produirait le pain existant » là. « Donc la forme substantielle du pain demeure dans ce sacrement, la consécration une fois faite ».

L'argument *sed contra* déclare que « la forme substantielle du pain fait partie de la substance du pain. Or, la substance du pain est convertie au corps du Christ, comme il a été dit (art. 2, 3, 4). Donc la forme substantielle du pain ne demeure pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « d'aucuns ont affirmé que, la consécration une fois faite, non seulement demeurent les accidents du pain, mais aussi sa forme substantielle. — Mais », ajoute le saint Docteur, « cela ne peut pas être. — Premièrement, parce que, si la forme substantielle demeurait, rien du pain ne serait converti au corps du Christ, si ce n'est la matière seule. Et il suivrait de là que le pain ne serait pas converti au corps du Christ tout entier, mais en sa matière. Ce qui répugne à la forme du sacrement, où il est dit : *Ceci est mon corps*. — Une seconde raison est que, si la forme substantielle du pain demeurait, ou elle demeurerait dans la matière, ou séparée de la matière. La première hypothèse ne peut pas être. Car, si elle demeurait dans la matière du pain, alors toute la substance du pain demeurerait ; et cela est contraire à ce qui a été dit précédemment (art. 2). Quant à demeurer dans une autre matière, elle ne le peut pas, toute forme propre devant être dans sa matière propre. — Que si elle demeurait séparée de toute matière, du même coup elle serait actuellement intelligible, et même intelligence : car toutes les formes séparées de la matière sont telles. — En troisième lieu, cela ne conviendrait pas à ce sacrement. Car les accidents du pain demeurent dans ce sacrement, pour que sous eux soit vu le corps du Christ, et non pas sous son apparence propre », ou selon qu'il est en lui-même, « ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5). — Et c'est pourquoi, conclut saint Thomas, il faut dire que la forme substantielle du pain ne demeure point ». Aucun doute n'est possible là-dessus. Il fallait l'imprévoyance ou l'inconsidération des auteurs visés ici par saint Thomas pour émettre un pareil sentiment. Quant aux difficultés que présentaient les objections, elles vont fournir au saint Docteur l'occasion de préciser certains points de doctrine fort intéressants.

L'*ad primum* déclare que « rien n'empêche que soit produite par l'art une chose dont la forme n'est pas d'ordre accidentel, mais est une forme substantielle ; et c'est ainsi que par l'art peuvent être produits des grenouilles et des serpents ». Saint Thomas fait ici allusion aux prodiges accomplis par les ma-

giciens d'Égypte; comme il est raconté au livre de l'*Exode*, chapitres VII et VIII. Et il donne cette raison, qu'on ne saurait trop remarquer, en effet. C'est que « l'art ne produit pas une telle forme par sa vertu propre, mais par la vertu des principes naturels », qu'il utilise et met en jeu. « C'est de cette sorte que l'art produit la forme substantielle du pain par la vertu du feu cuisant la matière composée de farine et d'eau ».

L'*ad secundum* répond que « l'âme est la forme du corps, donnant à ce corps tout l'ordre de l'être parfait, savoir : d'être, d'être corps, d'être animé, et ainsi du reste. La forme du pain est donc convertie en la forme du corps du Christ, selon qu'elle lui donne d'être corps, mais non selon qu'elle lui donne d'être animé de telle âme ».

L'*ad tertium* distingue entre les opérations du pain. « Il est des opérations du pain qu'il a en raison des accidents; comme d'agir sur les sens. Ces opérations se trouvent dans les espèces du pain, après la consécration, à cause des accidents eux-mêmes, qui demeurent. — D'autres opérations conviennent au pain, ou en raison de la matière, comme le fait de se changer en autre chose » : et, par exemple, de se changer en la substance de celui qui s'en nourrit; « ou en raison de la forme, comme sont les opérations qui suivent son espèce, tel le fait de *réconforter le cœur de l'homme* (ps. CIII, v. 15). Ces opérations se trouvent dans ce sacrement, non à cause de la forme ou de la matière qui demeureraient, mais parce qu'elles sont miraculeusement conférées aux accidents, ainsi qu'il sera dit plus loin » (q. 77, art. 3, *ad* 2um, 3um; art. 5, 6).

Nous avons montré la nécessité de la transsubstantiation, étant donné le dogme de la présence réelle. Nous en avons montré la possibilité et en même temps la nature. Il nous faut maintenant considérer les conditions de temps dans lesquelles cette transsubstantiation se produit. Devrons-nous dire qu'elle requiert un certain temps; ou, au contraire, qu'elle se produit instantanément. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si cette conversion se fait en un instant ou si elle implique succession?

Trois objections veulent prouver que « cette conversion ne se fait pas en un instant, mais qu'elle implique succession ». — La première arguë de ce que « dans cette conversion, d'abord est la substance du pain, et puis la substance du corps du Christ. Les deux ne sont donc pas en un même instant; il y a deux instants. Or, toujours, entre deux instants, le temps est au milieu. Donc il faut que cette conversion se fasse selon la succession du temps qui se trouve entre le dernier instant où le pain est là et le premier instant où est là le corps du Christ ». — La seconde objection dit que « dans toute conversion, on trouve *se faire* et *être fait*. Or, ces deux choses-là ne sont pas simultanément; parce que ce qui se fait n'est pas » encore, « et ce qui est fait est déjà. Donc, dans cette conversion on a un avant et un après. Par suite, elle n'est pas instantanée, mais successive ». — La troisième cite un mot « de saint Ambroise, dans le livre *des Sacrements* » (liv. IV, ch. IV, n. 4), où il est « dit que ce sacrement *s'accomplit par la parole du Christ*. Or, la parole du Christ est proférée d'une manière successive. Donc cette conversion se fait par mode de succession » et non pas d'une manière instantanée.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « cette conversion s'accomplit par la vertu » de Dieu qui est « infinie, et qui a d'agir instantanément ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une mutation est instantanée à un triple titre. D'abord, du côté de la forme, qui est le terme de la mutation. Si, en effet, il s'agit d'une forme qui soit susceptible de plus et de moins, elle s'acquiert, dans le sujet, d'une manière successive; comme, par exemple, la santé. Et de là vient que la forme substantielle n'étant pas

susceptible de plus et de moins, son introduction dans la matière se fait instantanément. Secondement, du côté du sujet, qui parfois est préparé d'une manière successive à la réception de la forme : c'est ainsi que l'eau est chauffée » peu à peu ou « successivement. Mais quand le sujet lui-même est dans la disposition dernière à recevoir la forme, c'est tout de suite ou instantanément qu'il la reçoit » ; les anciens apportaient toujours l'exemple du « corps transparent qui reçoit instantanément la lumière. Troisièmemet, du côté de l'agent, qui est d'une vertu infinie : et donc il peut tout de suite disposer la matière à recevoir la forme. Ainsi, il est dit en saint Marc, ch. VII (v. 34, 35), que le Christ ayant dit : *Ephpheta ; ce qui signifie : ouvre-toi, aussitôt les oreilles de l'homme s'ouvrirent et le lien de sa langue fut brisé.* — A ce triple titre » ou de ce triple chef « la conversion dont il s'agit est instantanée. D'abord, parce que la substance du corps du Christ, à laquelle cette conversion se termine, n'est pas susceptible de plus et de moins. Secondement, parce que, dans cette conversion, il n'est point de sujet, qui soit préparé successivement. Troisièmement, parce qu'elle se fait par la vertu infinie de Dieu ».

L'*ad primum* fournit un beau modèle de discussion philosophique. — « Il en est », déclare saint Thomas — et c'étaient son maître Albert-le-Grand, son ami saint Bonaventure — « qui ne concèdent pas purement et simplement que toujours entre deux instants se trouve au milieu un temps. Ils disent, en effet, que cela se vérifie pour les deux instants qui se rapportent à un même mouvement; mais non pour les deux instants qui se rapportent à des mouvements divers. D'où il suit qu'entre l'instant qui mesure la fin du repos, et un autre instant qui mesure le commencement du mouvement, il ne se trouve pas de temps au milieu. — Mais », observe le saint Docteur, « en cela ils se trompent. C'est qu'en effet, l'unité du temps et de l'instant, ou encore leur pluralité, ne se prend pas selon n'importe quels mouvements » particuliers, « mais selon le premier mouvement du ciel » (nous dirions aujourd'hui le mouvement diurne) « qui est la mesure de tout mouvement et de tout repos », dans le monde corporel, en deçà du ciel empy-

rée, pour les anciens; et, pour nous, dans le monde des choses de notre planète terrestre. — « Et c'est pourquoi d'autres concèdent cela », qu'entre deux instants il y ait toujours un temps au milieu, « pour le temps qui mesure le mouvement dépendant du mouvement du ciel » dans le monde corporel, en deçà du ciel empyrée. « Mais il est certains mouvements qui ne dépendent pas du mouvement du » premier « ciel » mobile, « et qui ne sont pas mesurés par lui; comme il a été dit dans la Première Partie (q. 53, art. 3), des mouvements des anges ». La remarque est vraie. « Mais l'application qu'on en voudrait faire dans le cas présent n'est pas juste. Et, en effet, bien que la conversion dont il s'agit », laquelle est en dehors de toutes les conditions des mutations naturelles, « ne dise pas, de soi, un ordre au mouvement du ciel » qui mesurait, pour les anciens, toutes les mutations naturelles ou physiques, ce que fait, pour les modernes, le mouvement diurne, dans l'ordre des mutations terrestres, « cependant cette conversion suit la prolation des paroles » de la consécration, « et cette prolation des paroles est nécessairement mesurée par le mouvement du ciel » ou par le mouvement diurne, puisqu'elle a lieu sur notre terre, dans les conditions normales de toutes les autres actions naturelles. « Il suit de là qu'il est nécessaire qu'entre deux instants quelconques ayant trait à cette conversion et pouvant être notés, un temps se trouve au milieu. — Il en est donc qui disent que l'instant où, en dernier lieu, le pain est là, et l'instant où en premier lieu s'y trouve le corps du Christ, sont deux, par comparaison aux choses mesurées » par le temps « mais ils sont un, si on les compare au temps qui mesure; et l'on apporte l'exemple de deux lignes qui se touchent : il y a deux points, du côté des deux lignes; mais un seul point du côté du lieu qui les contient. — Mais », poursuit le saint Docteur, le cas n'est pas le même. L'instant, en effet, et le temps ne sont point, pour les mouvements particuliers, une mesure intrinsèque, comme la ligne et le point pour les corps; ils sont seulement une mesure extrinsèque, comme le lieu pour les corps. — Aussi bien, d'autres disent que c'est le même instant en réalité, et qu'il diffère d'aspect ou selon la raison. —

Mais », dit saint Thomas, « il s'ensuivrait que les choses qui sont réellement opposées seraient simultanément. Car la diversité de raison ne change rien du côté de la chose. — Et c'est pourquoi », conclut le saint Docteur, « il faut dire que cette conversion, comme il a été vu (art. 3), s'accomplit par les paroles du Christ, que le prêtre profère, de telle sorte que le dernier instant de la prolation des paroles est le premier instant où le corps du Christ est dans ce sacrement; pendant tout le temps précédent, la substance du pain s'y trouve : or, de ce temps, il n'y a pas à chercher un certain instant qui précède immédiatement le dernier; parce que le temps ne se compose pas d'instants qui se suivent, comme il est prouvé au livre IV des *Physiques* (ch. I, n. 2; de S. Th., leç. 1). On peut donc assigner un premier instant où le corps du Christ est là; mais non un dernier instant où la substance du pain s'y trouve : on ne peut assigner qu'un dernier temps. Et il en est de même dans toutes les mutations naturelles » ou physiques, « comme on le voit par Aristote, au livre VIII des *Physiques* (ch. VIII, n. 6; de S. Th., leç. 17).

L'*ad secundum* déclare que « dans les mutations instantanées, *se faire* et *être fait* sont simultanés; comme », dans la doctrine physique des anciens, il était reçu que « s'éclairer et être éclairé », pour le corps diaphane ou transparent « sont choses simultanées. En ces sortes de mutations, *être fait* se dit pour marquer que la chose est maintenant; *se faire*, pour marquer qu'auparavant elle n'était pas ».

L'*ad tertium* dit que « cette conversion, comme il a été vu (*ad 1um*), se fait au dernier instant de la prolation des paroles : alors, en effet, est complétée la signification des paroles, qui a raison de cause effective dans les formes des sacrements. Il ne suit donc pas », de ce que la prolation des paroles est successive et prend du temps, « que la conversion elle-même » prenne du temps et « soit successive ».

Un dernier point nous reste à examiner au sujet de cet admirable changement du pain au corps du Christ et du vin en son sang. Il s'agit de bien peser la valeur des diverses expressions

dont nous nous servons pour traduire le vrai rapport qui existe entre le corps du Christ et la substance du pain changée en lui. — Saint Thomas le va faire à l'article suivant.

Article VIII.

Si cette proposition est fausse : du pain est fait le corps du Christ?

Quatre objections veulent prouver que « cette proposition est fausse : *Du pain est fait le corps du Christ* ». — La première est ainsi formulée : « Tout cela dont est fait quelque chose est dit aussi être fait en quelque chose; mais non inversement. Nous disons, en effet, que du blanc est fait le noir et que le blanc est fait noir ; mais, bien que nous disions que l'homme est fait noir, nous ne disons pas cependant que de l'homme est fait le noir; comme on le voit au livre I des *Physiques* (ch. v, n. 3; de S. Th., leç. 10). Si donc il est vrai que du pain est fait le corps du Christ, il sera vrai de dire que le pain est fait le corps du Christ. Ce qui paraît être faux; parce que le pain n'est pas sujet de l'action qui se fait, mais plutôt il en est le terme. Donc il n'est pas vrai de dire que du pain est fait le corps du Christ ». — La seconde objection dit que « *se faire* se termine à *être* ou à *être fait*. Or, cette proposition n'est jamais vraie : *Le pain est le corps du Christ*; ou cette autre : *Le pain est fait le corps du Christ*; ou encore cette autre : *Le pain sera le corps du Christ*. Donc il semble que celle-là, non plus, n'est pas vraie : *Du pain est fait le corps du Christ*. — La troisième objection déclare que « tout cela d'où est fait quelque chose est converti en ce qui est fait de lui. Or, cette proposition paraît être fausse : *Le pain est converti au corps du Christ*; parce que cette conversion paraît être plus miraculeuse que la création, dans laquelle cependant on ne dit pas que le non-être soit converti en l'être. Donc il semble que cette proposition aussi est fausse : *Du pain est fait le corps du Christ*. — La quatrième objection fait observer que « cela d'où est fait

quelque chose peut être ce quelque chose. Or, cette proposition est fausse : *Le pain peut être le corps du Christ*. Donc celle-là aussi est fausse : Du pain est fait le corps du Christ ».

L'argument *sed contra* cite un texte de saint Ambroise, qui aura besoin d'être expliqué; car il n'est vrai qu'en partie, comme nous le verrons au corps de l'article. « Dans le livre *des Sacrements* (liv. IV, ch. IV, n. 14), saint Ambroise dit : *Où la consécration survient, du pain est fait le corps du Christ* »; en latin : *de pane fit corpus Christi*. Si l'on forçait le sens de cette préposition latine *de*, on irait trop loin, et la proposition ne serait plus vraie.

Le corps d'article offre un très grand intérêt. A l'occasion d'une simple proposition à expliquer, saint Thomas va nous donner comme une vue d'ensemble sur tout ce que nous avons dit dans cette difficile question : et il précisera, en la rappelant, toute sa doctrine. — Il commence par établir une comparaison entre la conversion dont nous parlons, et la création, ou les mutations naturelles. « Cette conversion », nous dit-il, « du pain au corps du Christ, sous certain rapport convient avec la création et avec la transmutation naturelle » ou physique; « et, sous certain autre rapport, elle diffère de l'une et de l'autre. Il y a, en effet, de commun aux trois, l'ordre des termes; c'est-à-dire qu'après ceci est cela. Dans la création, en effet, l'être est après le non-être; dans ce sacrement, le corps du Christ est après la substance du pain; dans la transmutation naturelle, le blanc est après le noir, et le feu après l'air », quand le blanc se change en noir et l'air en feu. « Il y a aussi de commun, que les termes en question ne sont pas simultanément. — Si l'on compare la conversion dont nous parlons maintenant avec la création, elles conviennent en ceci que ni dans l'une ni dans l'autre ne se trouve un sujet commun à l'un et l'autre extrême » : il n'y a pas quelque chose qui soit dans l'être et qui fût dans le non-être; quelque chose qui soit dans le corps du Christ et qui fût dans la substance du pain. « C'est le contraire qu'on voit dans toute transmutation naturelle » ou physique; qu'il s'agisse de mutation accidentelle ou de mutation substantielle : sous la statue de César se retrouve

le même marbre qui était sous le bloc informe ; sous la cendre, la même matière première qui était sous la forme bois. — D'autre part, « si l'on compare cette conversion avec la transmutation naturelle, il est deux points où elles conviennent ; bien que ce ne soit pas d'une manière semblable. Premièrement, dans l'une et dans l'autre, l'un des extrêmes passe dans l'autre ; comme le pain dans le corps du Christ ; et l'air dans le feu » : ce qui n'est pas dans la création, où « le non-être n'est pas converti en l'être. Toutefois, c'est d'une manière différente que cela arrive. Et, en effet, dans ce sacrement, toute la substance du pain passe à tout le corps du Christ ; mais, dans la transmutation naturelle, la matière de l'un reçoit la forme de l'autre », encore n'est-ce pas la même forme numérique, mais une forme spécifiquement la même, « après avoir déposé sa première forme. Secondement, elles conviennent en ce que, de part et d'autre, il demeure quelque chose ; ce qui n'arrive pas dans la création », où il n'y a pas à parler de non-être qui demeure. « Mais différemment. Car dans la transmutation naturelle demeure la même matière ou le même sujet ; tandis que, dans ce sacrement, demeurent les mêmes accidents », sans que rien de la substance demeure.

« Et, d'après cela, poursuit saint Thomas, nous pouvons déduire comment il faut, en ces diverses matières, s'exprimer différemment. — Parce que, en effet, dans aucune de ces trois choses les extrêmes ne sont ensemble, à cause de cela en aucune d'elles il n'est possible de dire un extrême de l'autre en usant du verbe être au présent. Nous ne disons pas, en effet : *Le non-être est l'être* ; ni : *Le pain est le corps du Christ* ; ni : *L'air est le feu*, ou : *le blanc est le noir*. — Mais, en raison de l'ordre des extrêmes, nous pouvons user, en toutes ces choses, de la préposition de « (en latin *ex*) « qui désigne l'ordre. Nous pouvons, en effet, véritablement et au sens propre, dire : *Du non-être est fait l'être* ; et : *Du pain est fait le corps du Christ* ; et *De l'air est fait le feu* ; ou : *Du blanc est fait le noir*. — D'autre part, comme, dans la création, un extrême ne passe pas dans l'autre, nous ne pouvons pas, dans la création, user du mot conversion » ou changement, « de façon à dire que *le non-être*

est converti en l'être. Dans ce sacrement, au contraire, nous pouvons user de ce mot » conversion ou changement, « comme aussi dans la transmutation naturelle. Mais, parce que, dans ce sacrement, toute la substance » du pain « est changée en toute » la substance du corps du Christ, « à cause de cela cette conversion s'appelle, proprement, *transsubstantiation* ». Nous avions déjà entendu saint Thomas souligner la propriété de ce terme à l'article 4. Il y revient ici. Et nous appuierons, de nouveau, sur la remarque déjà faite, que saint Thomas préparait excellemment par là, ce que le concile de Trente devait définitivement consacrer dans le canon second de la session XIII.

Saint Thomas poursuit : « De plus, parce que dans cette conversion il n'y a pas à chercher de sujet, les choses qui se vérifient dans la conversion naturelle en raison du sujet, ne doivent pas être concédées dans cette conversion. — Et, d'abord, il est manifeste que la puissance à quelque chose d'opposé est une conséquence du sujet : en raison duquel nous disons que *le blanc peut être noir*, ou que *l'air peut être feu* ; bien que cette dernière proposition ne se dise pas dans un sens propre autant que la première : car le sujet du blanc, où se trouve la puissance à la noirceur, est toute la substance du » sujet « blanc, la blancheur ne faisant point partie de sa substance ; tandis que le sujet de la forme air est une de ses parties » : la matière de cette forme entrant en composition substantielle avec elle, toutes deux à titre de parties de substance dans la substance air ; « aussi bien, quand on dit : *L'air peut être feu*, la chose se vérifie en raison de la partie » selon qu'on s'exprime en figure de rhétorique, « par synecdoche. Mais, dans cette conversion, et semblablement dans la création, parce qu'il n'est pas de sujet, on ne dit pas qu'un extrême peut être l'autre, comme que *le non-être puisse être l'être*, ou que *le pain puisse être le corps du Christ.* — Et, pour la même raison, on ne peut pas dire, au sens propre, que *du non-être soit fait l'être*, ou que *du pain soit fait le corps du Christ* » (en latin : *de pane fiat corpus Christi*) : « parce que cette préposition *de* » (en latin *de* et non plus *ex*) « désigne la cause consubstantielle » et donc

suppose un sujet qui entre en composition substantielle avec la forme : « cette consubstantialité des extrêmes, dans les transmutations naturelles se considère », en effet, « en raison de la convenance dans le sujet. — Et, pour la même raison, on ne concède pas que *le pain sera le corps du Christ*, ou qu'il *soit fait le corps du Christ* ; pas plus qu'on ne concède, dans la création, que *le non-être sera l'être*, ou que *le non-être devienne l'être* ; parce que ce mode de parler se vérifie, dans les transmutations naturelles, en raison du sujet, comme quand nous disons que *le blanc est fait noir*, ou que *le blanc sera noir*. — Toutefois », ajoute saint Thomas, en finissant, « parce que, dans ce sacrement, la conversion une fois faite, quelque chose d'identique demeure, savoir les accidents du pain, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5), selon une certaine similitude, quelques-unes de ces locutions peuvent être concédées ; savoir que *le pain est fait le corps du Christ*, ou que *le pain sera le corps du Christ*, ou que *du pain* (*de pane*) *est fait le corps du Christ* ; en telle sorte que par le mot *pain* on n'entende pas la substance du pain, mais d'une façon globale ce qui est contenu sous les espèces du pain, sous lesquelles d'abord était contenue la substance du pain et ensuite le corps du Christ ». — Dans la question de la forme du sacrement, nous retrouverons cette dernière expression, mise en pleine lumière.

L'*ad primum* répond que « cela d'où quelque chose est fait, implique quelquefois tout ensemble un sujet avec l'un des extrêmes de la transmutation ; comme quand on dit : *du blanc est fait le noir*. D'autres fois il implique seulement l'opposé, ou le terme, l'extrême ; comme quand on dit : *du matin est fait le jour* » ; ce qui signifie simplement qu'après le matin vient le midi. « Et, dans ce cas, on ne concède pas que ceci soit fait cela, savoir que le *matin soit fait le jour*. De même aussi dans le cas présent. Bien qu'on dise, au sens propre, que *du pain est fait le corps du Christ*, cependant on ne dit pas, au sens propre, que *le pain est fait le corps du Christ*, si ce n'est en raison d'une certaine similitude, comme il a été marqué » (à la fin du corps de l'article).

L'*ad secundum* accorde que « cela d'où est fait quelque chose,

parfois sera ce quelque chose, en raison du sujet qui est impliqué. Mais, comme dans la conversion dont il s'agit, il n'y a pas de sujet, la raison n'est pas la même ».

L'*ad tertium* dit que « dans cette conversion, il y a plus de choses difficiles que dans la création, dans laquelle cela seul est difficile, que quelque chose soit fait de rien : et toutefois cela appartient au mode propre de production de la première cause, laquelle ne présuppose rien » du côté de son effet. « Mais, dans cette conversion, non seulement il est difficile que ce tout soit converti en ce tout, de telle sorte que rien du premier ne demeure, ce qui n'appartient au mode ordinaire de production d'aucune cause; mais encore il y a ceci de difficile, que les accidents demeurent, la substance disparaissant, et beaucoup d'autres choses dont il sera traité dans les questions qui suivront. Toutefois, le mot *conversion* est accepté dans ce sacrement, et ne l'est pas dans la création, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quartum* rappelle que « comme il a été dit (au corps de l'article), la puissance » passive « appartient au sujet » et se dit en raison de lui. « Or, dans cette conversion, il n'y a pas à chercher de sujet. Et voilà pourquoi on ne concède pas que le pain puisse être le corps du Christ. Cette conversion ne se fait point par la puissance passive de la créature » et comme si dans le pain il y avait quelque chose qui dît un ordre positif à être changé au corps du Christ; « mais par la seule puissance active du Créateur ».

Par la consécration eucharistique, il se produit ceci, que toute la substance du pain et toute la substance du vin est changée instantanément au corps et au sang du Christ, de telle sorte qu'il ne demeure plus là, sur l'autel, que les accidents de cette précédente substance du pain et du vin, avec lesquels le corps et le sang du Christ ont désormais ce rapport, absolument nouveau et d'ordre transcendant, qu'ils s'y trouvent contenus véritablement dans la réalité de leur substance. — Il nous reste à considérer quel est bien l'état du corps et du sang du Christ contenus sous ces accidents; et quel est bien,

aussi, l'état de ces accidents qui demeurent privés de leur propre substance. De là, les deux questions qui vont suivre. — D'abord, la première.

QUESTION LXXVI

DU MODE DONT LE CHRIST EXISTE DANS CE SACREMENT

Cette question comprend huit articles :

1° Si tout le Christ est sous ce sacrement ?
2° Si tout le Christ est sous chacune des deux espèces du sacrement ?
3° Si tout le Christ est sous chaque partie des espèces ?
4° Si les dimensions du Christ sont toutes dans ce sacrement ?
5° Si le corps du Christ est dans ce sacrement d'une façon locale ?
6° Si le corps du Christ est mû au mouvement de l'hostie ou du calice après la consécration ?
7° Si le corps du Christ, sous ce sacrement, peut être vu par un œil quelconque ?
8° Si le vrai corps du Christ demeure dans ce sacrement, quand, d'une façon miraculeuse, il apparaît sous l'espèce d'un enfant ou de la chair ?

De ces huit articles, les six premiers traitent, d'une façon absolue, de la manière dont le Christ est dans ce sacrement; les deux autres en traitent par rapport à la manière dont on l'y peut connaître. — D'une façon absolue : d'abord, quant à sa substance (les trois premiers articles); puis, quant à ses accidents et à ce qui s'y rattache (art. 4-6). — Quant à sa substance : d'abord, d'une façon indéterminée, sans distinguer entre les diverses espèces du sacrement (art. 1); puis, relativement à chacune de ces espèces (art. 2); enfin, relativement à chaque partie de chaque espèce. — Venons tout de suite au premier point, qui est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si tout le Christ est contenu sous ce sacrement?

Trois objections veulent prouver « que ce n'est pas tout le Christ qui est contenu sous ce sacrement ». — La première

arguë de ce que « le Christ commence d'être dans ce sacrement par la conversion du pain et du vin. Or, il est manifeste que le pain et le vin ne peuvent pas être convertis ni en la divinité du Christ, ni en son âme. Puis donc que le Christ existe » constitué « par trois substances, savoir la divinité, l'âme et le corps, selon qu'il a été vu plus haut (q. 2, art. 5; q. 5, art. 1, 3), il semble que le Christ tout entier n'est pas dans ce sacrement ». — La seconde objection dit que « le Christ est dans ce sacrement selon qu'il convient à la réfection des fidèles, laquelle consiste en une nourriture et un breuvage, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 74, art. 1). Or, le Seigneur dit, en saint Jean, ch. VI (v. 56) : *Ma chair est véritablement une nourriture; et mon sang, véritablement un breuvage.* Donc c'est seulement la chair et le sang du Christ, qui sont contenus dans ce sacrement. Et puisqu'il y a bien d'autres parties dans le corps du Christ, tels que les nerfs, les os, et le reste, il s'ensuit que ce n'est pas tout le Christ qui est contenu sous ce sacrement ». — La troisième objection déclare qu' « un corps de plus grande quantité ne peut pas être contenu tout entier sous une mesure de quantité moindre. Or, la mesure du pain et du vin consacrés est bien moindre que la propre mesure du corps du Christ. Donc il ne se peut pas que tout le Christ soit sous ce sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Ambroise dit, dans le livre *Des devoirs : Dans ce sacrement, le Christ se trouve* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est tout à fait nécessaire de confesser, selon la foi catholique, que tout le Christ est dans ce sacrement : *omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus Christus est in hoc sacramento* ». Le saint Docteur ne donne pas la preuve de cette affirmation, tant il la suppose évidente pour tous; et elle n'est pas autre que la vérité affirmée par saint Paul et par toute l'économie de notre foi; savoir que *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus.* Nous trouverons ce texte cité à l'*ad primum.* Dès là que le Christ ressuscité ne meurt plus et demeure à tout jamais impassible, il est manifeste qu'il n'y à pas à supposer une division de Lui-même, faisant qu'une partie de Lui serait

dans ce sacrement et non pas les autres. — « Toutefois », poursuit le saint Docteur, « il faut savoir que » tout le Christ n'est pas ici au même titre ou de la même manière : « quelque chose du Christ est dans ce sacrement d'une double manière : ou comme par la vertu du sacrement; ou par concomitance naturelle. Par la vertu du sacrement est sous les espèces de ce sacrement ce en quoi directement est convertie la substance du pain et du vin qui préexistait, selon que le signifient les paroles de la forme, qui ont raison de cause efficiente dans ce sacrement comme aussi dans les autres, quand il est dit : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang* ». Il n'y a donc, dans ce sacrement, par la vertu du sacrement ou l'efficacité de sa forme, que le corps et le sang du Christ; rien de plus. « Mais par concomitance naturelle est dans ce sacrement ce qui est réellement joint à ce à quoi la conversion dont il s'agit se termine. Et, en effet, si deux choses sont réellement » unies ou « conjointes, partout où l'une d'elles se trouve réellement, il faut que l'autre y soit aussi ; car ce n'est que par une opération de l'âme que sont discernées » ou considérées séparément « les choses qui se trouvent jointes dans la réalité ». Et, précisément, au corps et au sang du Christ se trouve joint, dans la réalité, depuis la résurrection, tout ce qui, à un titre quelconque, fait partie de la Personne du Christ. Il faut donc que partout où le corps et le sang du Christ se trouvent, tout cela se trouve aussi.

L'*ad primum* accorde que « la conversion du pain et du vin ne se terminant pas à la divinité ou à l'âme du Christ, il s'ensuit que la divinité ou l'âme du Christ ne sont point dans ce sacrement par la vertu du sacrement. Mais elles s'y trouvent par concomitance naturelle. La divinité, en effet, n'a jamais laissé le corps pris » par le Verbe de Dieu dans le mystère de l'Incarnation, non pas même durant les trois jours de la mort du Christ. « Et donc partout où est le corps du Christ, il est nécessaire que sa divinité soit aussi », du mode spécial dont elle est dans la nature humaine du Christ en raison de l'union hypostatique. « Par conséquent, dans ce sacrement il est nécessaire que se trouve la divinité du Christ accompagnant son

corps », auquel elle est unie en vertu de l'union hypostatique des deux natures dans l'unique Personne du Fils de Dieu. « Aussi bien dans le concile d'Éphèse (1re Partie, ch. XXVI), nous lisons : *Nous sommes rendus participants du corps et du sang du Christ, non en recevant une chair commune, ou la chair d'un homme sanctifié et uni au Verbe selon l'union de dignité, mais la chair vraiment vivificatrice devenue la propre chair du Verbe lui-même* ». Voilà donc pour la divinité du Christ présente dans ce sacrement par concomitance naturelle, en raison du corps qu'elle n'a jamais laissé depuis l'Incarnation et qui est présent dans ce sacrement par la vertu du sacrement. « Pour ce qui est de l'âme, elle fut réellement séparée du corps, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 50, art. 5) », durant les trois jours de la mort du Christ. « Il suit de là que si pendant ces trois jours de la mort ce sacrement avait été célébré, l'âme ne s'y serait point trouvée, ni par la vertu du sacrement, ni par concomitance réelle. Mais, parce que *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VI (v. 9) », désormais « son âme est toujours réellement unie à son corps. Et c'est pourquoi, dans ce sacrement, le corps du Christ se trouve par la vertu du sacrement; et l'âme, par concomitance réelle ».

L'*ad secundum* répond que « par la vertu du sacrement est contenu, dans ce sacrement, sous l'espèce du pain, non pas seulement la chair, mais tout le corps du Christ, savoir les os, les nerfs et tout le reste de même nature. Cela ressort de la forme même du sacrement, dans laquelle il n'est pas dit : *Ceci est ma chair*; mais : *Ceci est mon corps*. Lors donc que le Seigneur dit, en saint Jean, ch. VI, *Ma chair est véritablement une nourriture*, la chair est mise là pour tout le corps, parce que, selon la coutume des hommes, elle semble plus appropriée à la manducation, en ce sens que les hommes communément se nourrissent des chairs des animaux et non pas des os ou autres choses de ce genre ».

L'*ad tertium* fait observer que « comme il a été dit (q. 75, art. 5), une fois faite la conversion du pain au corps du Christ, ou du vin au sang, les accidents du pain et du vin demeurent. Par où l'on voit que les dimensions du pain et du vin ne sont

pas converties aux dimensions du corps du Christ, mais la substance à la substance. Il suit de là que la substance du corps ou du sang du Christ est dans ce sacrement par la vertu du sacrement, mais non les dimensions du corps et du sang du Christ. Et l'on voit, par là, que le corps du Christ est dans ce sacrement par mode de substance et non par mode de quantité. Or, la totalité propre de la substance est contenue indifféremment dans une petite ou dans une grande quantité. C'est ainsi que toute la nature de l'air est contenue dans une grande et dans une petite quantité d'air; et toute la nature de l'homme, dans un homme grand ou dans un homme petit. Par conséquent, toute la substance du corps du Christ et de son sang est contenue, dans ce sacrement, après la consécration, comme, avant la consécration, était contenue là la substance du pain et du vin ».

La doctrine de cet *ad tertium* complète excellemment la doctrine de ce lumineux article qui commande toute la question du mode dont le Christ est dans le sacrement de l'Eucharistie. Et, ici encore, les explications que nous donnons ne sont que les conséquences logiques du mystère central renfermé dans le mot même de *transsubstantiation*, comme nous l'avons vu à la question précédente. Il n'y a, dans ce mystère, à être directement en cause que des substances : d'un côté, la substance du pain et la substance du vin ; de l'autre, la substance du corps et la substance du sang du Christ. Tout devra s'expliquer par là. Les accidents qui demeurent sont toujours les accidents du pain et du vin qui étaient là avant la consécration. Mais leur substance ayant passé à la substance du corps et du sang du Christ, sous ces accidents nous aurons maintenant cela même à quoi a passé leur substance, c'est-à-dire, la substance du corps et du sang du Christ. Et, en vertu du sacrement, *ex vi sacramenti*, nous n'aurons que cela. Mais parce qu'on ne peut pas avoir réellement une chose sans avoir tout ce qui lui est réellement et indissolublement uni, il s'ensuit, qu'en raison de cette union réelle et indissoluble ou par concomitance, *ex naturali concomitantia*, nous aurons tout ce qui est inséparable-

ment uni à la substance du corps et du sang du Christ. Seulement, et parce que tout cela ne s'y trouve que par voie de conséquence, tout cela s'y trouvera, non pas selon ses propres conditions à soi, telles, par exemple, les conditions des dimensions quantitatives, mais selon les conditions de la substance : *per modum substantiæ*, nous a dit saint Thomas ; et ce mot ne va plus nous quitter désormais : il sera la clé de tout, ayant, du reste, lui-même, sa clé dans le mot d'or qui contient tout quand il s'agit de ce mystère : la *transsubstantiation*.

Le Christ tout entier avec son corps, son âme, sa divinité, se trouve sous les espèces sacramentelles ; bien que le tout du Christ ne s'y trouve pas au même titre. Cette conclusion avec les explications dont l'a illustrée saint Thomas, jusque dans les termes même employés par le saint Docteur, se trouve reproduite par le concile de Trente, session XIII, chapitre 3 ; et par le Catéchisme du même concile de Trente, 2e partie, § XLII. — Dans ce premier article, saint Thomas ne distingue pas entre les deux espèces sacramentelles. Il établissait, pour l'ensemble de ces espèces, que le Christ tout entier est dans ce sacrement ; il ne recherchait pas s'il se trouve également sous chacune des deux espèces. L'intérêt de la pleine clarté dans la doctrine amène le saint Docteur à poser maintenant la question sous ce jour. Il va l'examiner dans l'article qui suit.

ARTICLE II.

Si, sous l'une et l'autre espèce de ce sacrement, tout le Christ se trouve contenu?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas sous l'une et l'autre espèce de ce sacrement que tout le Christ est contenu ». — La première dit que « ce sacrement est ordonné au salut des fidèles, non par la vertu des espèces, mais par la vertu de ce qui est contenu sous les espèces : les espèces, en effet, étaient avant la consécration d'où se tire la vertu de ce

sacrement. Si donc rien n'est contenu sous une espèce qui ne soit contenu dans l'autre, et si tout le Christ est contenu sous chacune d'elles, il semble que l'une des deux est superflue dans ce sacrement ». — La seconde objection rappelle qu' « il a été dit (art. I, *ad 1um*), que sous le nom de *chair* toutes les autres parties du corps sont comprises, comme les os, les nerfs, et autres choses de ce genre. Or, le sang est une des parties du corps humain ; comme on le voit, par Aristote, au livre *des Animaux* (*Histoire des animaux*, liv. I, ch. IV, n. 3; liv. III, ch. XIX, n. 3 et suiv.; des *Parties des animaux*, liv. III, ch. II). Si donc le sang du Christ est contenu sous l'espèce du pain, comme s'y trouvent contenues les autres parties du corps, le sang ne devrait pas être consacré à part, pas plus, du reste, que n'est consacrée à part une autre partie du corps ». Cette objection nous vaudra, comme, du reste, aussi, la première, une réponse de saint Thomas, qui sera de grand prix pour la question du sacrifice dans le sacrement de l'Eucharistie. — La troisième objection déclare que « ce qui est déjà fait, ne peut pas être fait de nouveau. Or, le corps du Christ a déjà commencé d'être dans ce sacrement par la consécration du pain. Donc il ne peut pas se faire qu'il commence de nouveau d'être là par la consécration du vin. Et, par suite, sous l'espèce du vin, le corps du Christ ne sera pas contenu; ni, non plus, par conséquent, tout le Christ. Donc le Christ n'est pas contenu tout entier sous l'une et l'autre espèce ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 25), sur ce mot : *le calice*, la Glose dit que *sous l'une et l'autre espèce*, savoir du pain et du vin, *c'est le même qui est pris* » dans la communion. « Par conséquent, il semble que sous l'une et l'autre espèce tout le Christ se retrouve ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, ici encore, qu' « il faut tenir de la façon la plus certaine, en raison de ce qui a été dit plus haut (art. précéd.), que sous l'une et l'autre espèce du sacrement tout le Christ se trouve. Mais autrement et autrement. Car, sous les espèces du pain le corps du Christ se trouve par la vertu du sacrement; et le sang, par conco-

mitance réelle, ainsi qu'il a été dit, plus haut (art. précéd.), de l'âme et de la divinité du Christ. Sous les espèces du vin, au contraire, le sang du Christ se trouve par la vertu du sacrement; et le corps, par concomitance réelle, comme l'âme et la divinité, en raison de ce que, maintenant », depuis la résurrection, « le sang du Christ n'est point séparé de son cerps, comme il le fut au temps de la Passion et de la mort. Il suit de là que si alors », pendant le temps de la mort du Christ, « ce sacrement avait été célébré, sous les espèces du pain eût été le corps du Christ sans le sang; et sous les espèces du vin, le sang, sans le corps : comme il était dans » la réalité ou dans « la vérité de la chose : *sicut erat in rei veritate* ».

Nous ne saurions trop remarquer et retenir ces deux derniers mots de saint Thomas. Ils fixent une fois de plus la vraie nature ou le véritable sens de la présence réelle du corps du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie. *Cette présence est en fonction directe du corps du Christ selon qu'il est en lui-même.* Elle implique essentiellement un rapport des espèces sacramentelles au corps du Christ selon qu'il est en lui-même. Selon que le corps du Christ en lui-même, il est ici dans ce sacrement. Et la raison en est toute simple. C'est qu'il n'y a pas *deux* corps du Christ : l'*un*, qui serait ici; et l'*autre*, qui serait au dehors, en lui-même; tous deux plus ou moins indépendants ou même séparés l'un de l'autre. Cette conception, nous l'avons déjà noté, — que d'ailleurs personne peut-être n'oserait avouer expressément, mais qui semble hanter, comme malgré eux, certains esprits, et que certaines manières de s'exprimer, au sujet de ce mystère, sembleraient impliquer, — ne va à rien moins qu'à détruire la présence réelle du corps du Christ dans ce sacrement, sous couleur de la mieux sauvegarder. Il n'y a pas *deux* corps du Christ. Il n'y en a qu'un : celui qui est dans la réalité de sa vérité : *in rei veritate.* C'est celui-là même, et non pas un autre, que nous avons ici. Par conséquent, il est ici, de toute nécessité, selon qu'il est en lui-même : *sicut est in rei veritate.* Et sa présence ici s'explique par le rapport qu'ont à lui les espèces sacramentelles. On voit, dès lors, ce qu'il faut penser de l'hypothèse,

d'ailleurs extravagante, d'un corps du Christ qui resterait toujours sous les espèces sacramentelles, après la consécration, tant que ces espèces demeureraient, même en supposant, par impossible, que le corps du Christ, selon qu'il est en lui-même ou hors de ce sacrement, cesserait d'exister. Le seul énoncé de cette hypothèse montre qu'elle est conçue en dehors de ce qui constitue l'essence même de la présence sacramentelle eucharistique; savoir : le rapport des espèces sacramentelles au corps du Christ selon qu'il est en lui-même, *sicut est in rei veritate*. Si, en effet, *in rei veritate* il n'y avait pas de corps du Christ, il est trop évident que les espèces sacramentelles ne sauraient avoir un rapport quelconque à ce corps qui n'existerait pas. Et donc il y aurait contradiction, sinon même pur non sens, à parler encore de présence réelle eucharistique.

L'*ad primum* déclare que « si le Christ est tout entier sous l'une et l'autre espèce, cependant » que nous ayons les deux, « ce n'est pas inutile. — D'abord, parce que cela vaut pour représenter la Passion du Christ, dans laquelle le sang se trouve séparément du corps. Et aussi bien, dans la forme de la consécration du sang, il est fait mention de son effusion ». Notons, au passage, cette déclaration expresse de saint Thomas, que pour représenter la Passion du Christ, il fallait, dans ce sacrement, les deux espèces séparées : l'une, pour le corps; l'autre, pour le sang. C'est donc dans la consécration séparée des deux espèces que consistera, dans ce sacrement, la raison de sacrifice représentant le sacrifice même de la Croix, où, en effet, le corps et le sang du Christ furent réellement séparés. Cette même raison va nous être marquée de nouveau à l'*ad secundum*. — Une autre raison est donnée ici de l'utilité des deux espèces. « Secondement, parce que cela convient à l'usage de ce sacrement », dont nous avons dit qu'il est une réfection spirituelle; et, par suite, il fallait « que soit distribué aux fidèles le corps en nourriture, et le sang en breuvage. — Troisièmement, en raison de l'effet; selon qu'il a été dit, plus haut (q. 74, art. 1), sur un texte attribué à saint Ambroise, « que *le corps est donné pour le salut du corps, et le sang pour le salut de l'âme* ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans la Passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial, les autres parties du corps ne furent point séparées les unes des autres, comme le sang, mais le corps demeura dans son intégrité; selon qu'on lisait dans l'*Exode*, ch. XII (v. 46; en S. Jean, ch. XIX, v. 36) : *Vous ne briserez aucun de ses os*. Et c'est pourquoi dans ce sacrement le sang est consacré séparément du corps, mais non les autres parties une de l'autre ». Le mémorial de la Passion, qu'est le sacrement de l'Eucharistie, sous sa raison de sacrifice, doit reproduire l'immolation du Christ sur la Croix, qui est son vrai sacrifice, selon qu'en effet cette immolation a eu lieu. Or, cette immolation n'a pas consisté en ce que le corps du Christ ait été divisé ou mis en pièces. Elle a consisté en ce que le sang a été séparé du corps. Elle a consisté dans l'effusion du sang du Christ. Et voilàpourquoi le sacrifice eucharistique, qui n'est pas autre que le sacrifice de la Croix, dont il est le sacrement, devait consister dans la consécration, sous deux espèces séparées, du corps et du sang du Christ, représentés ainsi dans leur état de séparation tels qu'ils furent sur le Calvaire. Rien de plus net que cette notion du sacrifice eucharistique, dans la pensée de saint Thomas.

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit (au corps de l'article), le corps du Christ n'est pas sous l'espèce du vin par la vertu du sacrement, mais par concomitance réelle. Et donc, par la consécration du vin, le corps du Christ n'est point fait là par soi, mais par concomitance ». La seconde action n'est pas une répétition tombant sur une même chose et la faisant être de nouveau quand elle serait déjà, comme le voulait l'objection. De soi, sous l'espèce du vin, ce n'est pas le corps du Christ que la consécration du vin rend présent : le corps du Christ était rendu présent, par la consécration du pain, sous l'espèce du pain. Et s'il est de nouveau rendu présent, sous l'espèce du vin, par la consécration de cette seconde espèce, ce n'est point par soi, c'est seulement par concomitance et parce que, de fait, maintenant il ne peut plus être séparé du sang, lequel seul, par cette consécration du vin, est, de soi, rendu présent sous la seconde espèce.

Le Christ est tout entier, non pas seulement sous les deux espèces du sacrement prises ensemble, mais encore sous chacunes d'elles prises séparément. Cette vérité, qui est absolument indubitable et de foi, nous servira à justifier les prescriptions de l'Église relativement à la communion, pour les fidèles, sous la seule espèce du pain. Dès là, en effet, que le Christ tout entier est contenu sous chaque espèce, les fidèles n'éprouveront aucun dommage, même s'ils ne reçoivent pas les deux espèces de sacrement : sous la seule espèce du pain, ils recevront le Christ tout entier. — « *Caro, cibus*; *sanguis, potus*; *Manet tamen Christus totus, sub utraque specie* », chantera saint Thomas dans l'une des strophes du *Lauda Sion* : « la chair est une nourriture; le sang, un breuvage. Mais le Christ demeure tout entier sous l'une et l'autre espèce ». Mais est-il vrai de dire aussi que le Christ est tout entier sous chaque partie de chacune des espèces? Nous devons maintenant examiner cette nouvelle question, qui se résoudra évidemment selon les principes déjà posés, mais où nous aurons l'occasion d'appliquer ces principes d'une façon plus particulière et plus précise. Saint Thomas le va faire dans l'article qui suit.

Article III.

Si tout le Christ est sous chaque partie des espèces du pain et du vin?

Cet article 3 ne va être que l'application du principe formulé à l'*ad 3um* de l'article premier. Les objections, au nombre de trois, et qui se présenteront ici avec une force d'apparente impossibilité peu ordinaire, veulent prouver que « le Christ tout entier n'est pas sous chaque partie des espèces du pain et du vin ». — La première dit que « ces espèces peuvent se diviser à l'infini. Si donc le Christ tout entier est sous chaque partie des espèces dont il s'agit, il s'ensuivrait qu'Il serait dans ce sacrement un nombre infini de fois. Ce qui ne saurait être; car l'infini répugne non seulement à la nature, mais aussi à

la grâce », quand il s'agit d'une chose créée quelconque. — « La seconde objection fait observer que « le corps du Christ, étant organique, a des parties qui ont entre elles une distance déterminée; car il est de l'essence d'un corps organique que les diverses parties aient entre elles une distance déterminée; par exemple, un œil de l'autre œil, et l'œil, de l'oreille. Or, ceci ne pourrait pas être si tout le Christ était sous chaque partie des espèces : il faudrait, en effet, que sous chaque partie se trouvât chacune des parties; et, dès lors, où l'une se trouverait, l'autre se trouverait aussi. Donc il ne peut pas être que tout le Christ soit sous chaque partie de l'hostie ou du vin contenu dans le calice ». — La troisième objection déclare que « le corps du Christ garde toujours la nature de corps, et il n'est jamais changé en esprit, Or, il est de l'essence du corps, qu'il soit *une quantité ayant une position*, comme on le voit au livre *des Prédicaments* (ch. IV, n. 8). D'autre part, il est de la raison de cette quantité que les diverses parties existent en diverses parties du lieu. Donc il ne peut pas être, comme on le voit, que tout le Christ soit sous chaque partie des espèces ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin, dans un certain sermon » (ou plutôt de saint Grégoire, dans le *Sacramentaire*, V^e^ dimanche après la Théophanie, préface de la messe) où il est « dit : *Tous et chacun reçoivent le Christ Seigneur ; et en chaque portion, Il est tout entier, ni Il n'est diminué en chacune, mais en chacune Il se donne tout entier* ». Saint Thomas chantera, dans le *Lauda Sion : Sumit unus, sumunt mille ; quantum isti, tantum ille ; nec sumptus consumitur :* — Un le prend; mille le prennent; autant celui-là, que ceux-ci; Et, même pris, Il n'est pas épuisé ». Et, dans le *Sacris solemniis :* — *Sic totum omnibus, quod totum singulis :* Il se donne tout à tous et tout à chacun ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord, en en précisant le sens, ce qui a été dit à l'*ad 3um* de l'article premier. « Comme on le voit par ce qui a été dit, dans ce sacrement la substance du corps du Christ est par la vertu du sacrement; et la quantité dimensive, par la vertu de la conco-

mitance réelle : d'où il suit que le corps du Christ est dans ce sacrement par mode de substance, c'est-à-dire », explique saint Thomas, « à la manière dont la substance est sous les dimensions, et non par l'ordre des dimensions, c'est-à-dire à la manière dont la quantité dimensive d'un corps est sous la quantité dimensive d'un lieu. Or, il est manifeste que la nature de la substance est tout entière sous chaque partie des dimensions sous lesquelles cette substance est contenue : c'est ainsi que sous chaque partie de l'air est toute la nature de l'air ; et sous chaque partie du pain, toute la nature du pain. Et cela, indifféremment, que les dimensions soient actuellement divisées, comme lorsque l'air est divisé ou le pain coupé, ou aussi que les dimensions soient actuellement indivises, et divisibles en puissance. Il suit de là manifestement que tout le Christ est sous chaque partie des espèces, même quand l'hostie est dans son intégrité ; et non pas seulement quand elle est brisée, comme quelques-uns le disent (Guillaume d'Auxerre, *du Sacr. de l'Euch.*, ch. IV ; cf. Innocent III, du *Mystère de l'autel*, liv. IV, ch. VIII), apportant l'exemple de l'image qui apparaît dans le miroir, laquelle se voit une dans le miroir intact, mais, dans le miroir brisé, apparaît renouvelée ou reproduite en chaque fragment du miroir. L'exemple n'est pas tout à fait semblable ; car la multiplication de ces sortes d'images dans le miroir brisé se produit en raison des diverses réflexions aux diverses parties du miroir. Ici, au contraire, il n'est qu'une consécration, en raison de laquelle le corps du Christ est dans ce sacrement ». Si donc le corps du Christ est tout entier sous la fraction de l'hostie, quand l'hostie est divisée, ce n'est point parce que l'hostie a été fractionnée ; c'est parce que déjà, et antérieurement à toute partie, il s'y trouvait par la consécration de tout le pain et de chacune de ses parties.

L'*ad primum* fait observer que « le nombre suit la division. Et c'est pourquoi, tant que la quantité demeure indivise actuellement, ni la substance d'une chose n'est plusieurs fois sous ses dimensions propres, ni le corps du Christ sous les dimensions du pain. Et, par conséquent, il n'y est pas un nom-

bre infini de fois ». Il n'y est qu'une fois, si l'hostie demeure indivise ; et « il y est autant de fois que l'hostie divisée compte de parties ».

L'*ad secundum* déclare que « cette distance déterminée des parties » entre elles « dans le corps organiqne est fondée sur la quantité dimensive de ce corps ; mais la nature elle-même de la substance précède aussi la quantité dimensive », celle-ci étant un accident qui découle de la substance et la présuppose. « Et parce que la conversion de la substance du pain se termine directement à la substance du corps du Christ, selon le mode de laquelle proprement et directement est dans ce sacrement le corps du Christ, cette distance des parties est assurément dans le corps véritable du Christ en lui-même ; mais ce n'est point selon cette distance qu'il se compare » ou qu'il a rapport « à ce sacrement ; c'est selon le mode de sa substance, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article, et à l'*ad 3um* de l'article premier), mode qui lui permet d'être tout entier en chaque partie des espèces du pain, comme s'y trouvait auparavant la substance du pain qui a été changée en sa substance à lui.

L'*ad tertium* écarte d'un mot l'objection qui paraissait si plausible et si troublante ; comme vient d'être écartée, du reste, l'objection précédente qui pouvait paraître aussi un épouvantail pour la pauvre imagination affolée, mais qui n'a rien à voir ici. « Cette raison », dit saint Thomas, pour l'objection troisième, « procède de la nature du corps, qu'il a selon la quantité dimensive » : il s'agit là du corps mathématique. » Or, il a été dit (au corps de l'article et à l'*ad 2um*), que le corps du Christ ne se compare pas à ce sacrement » et n'a point rapport à lui, « en raison de la quantité dimensive, mais en raison de la substance, ainsi qu'il a été dit » (*Ibid.*). Ce ne sont donc pas les conditions de la quantité ou des dimensions qu'il faut considérer ici ; mais, uniquement, les conditions de la substance, et tout juger à cette lumière.

La doctrine exposée par saint Thomas dans l'article que nous venons de lire avait été déjà formulée par lui dans son

Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 10, q. 1, art. 3, *q*^{la} *3*. On nous saura gré de reproduire ici intégralement ce passage des *Sentences*.

Trois objections voulaient prouver que le « corps du Christ ne pouvait pas être tout entier sous chaque partie des espèces ». — La première disait : « Les dimensions du pain qui demeurent peuvent être divisées à l'infini. Si donc en chaque partie de ces dimensions le corps du Christ était tout entier, il serait un nombre infini de fois sous ces dimensions; ce qui est impossible ». — La seconde disait : « Les choses qui sont ensemble avec une même autre chose, sont aussi ensemble entre elles. Or, si dans chaque partie des dimensions est le corps du Christ tout entier, partout où est une partie du corps du Christ sera tout le corps du Christ. Donc où serait une partie l'autre serait aussi. Mais cela répugne à la distinction des parties, qui est requise dans un corps organique. Donc il n'est pas possible que tout le corps du Christ soit sous chaque partie des espèces ». — La troisième disait : « Saint Augustin dit que le propre de l'esprit est de pouvoir être ensemble en diverses parties tout entier. Mais le corps du Christ n'est point placé, ni par l'union hypostatique, ni par la gloire, en dehors des limites du corps, de telle sorte qu'il puisse acquérir la propriété de l'esprit. Donc le corps du Christ n'est point tout entier en chaque partie des espèces. »

Deux arguments *sed contra* s'opposaient à ces objections. — La première citait un texte de « saint Hilaire », reproduit dans le Droit (*De Consecr.*, dist. XI, cap *Ubi*) : « *Où se trouve une partie du corps, le corps se trouve tout entier;* et il s'agit du corps du Seigneur dans le sacrement. Or, en chaque partie des dimensions » du pain « est une partie du corps du Seigneur. Donc en chaque partie des dimensions est le corps tout entier ». — Le second disait : « Le pain consacré est un certain tout homogène, c'est-à-dire d'une même nature dans le tout et dans les parties. Or, sous le tout » de ce pain consacré « est tout le corps. Donc sous chaque partie est » aussi « tout le corps ». La raison est la même pour le tout et pour les parties. Le corps du Christ, en effet, n'est là qu'en raison de la

substance du pain qui était là auparavant. Or, la substance du pain, auparavant, était tout entière et au même titre sous le tout des dimensions et sous chaque partie. Donc le corps du Christ, qui lui succède, est pareillement tout entier sous le tout et tout entier sous chacune des parties. Cet argument est excellent. Et, au fond, c'est à lui que tous doivent se ramener.

Au corps de la réponse principale, saint Thomas, dès le début, faisait cette remarque : « Sur le point en question il y a deux opinions. — D'aucuns disent, en effet, que l'hostie demeurant entière, tout le Christ est sous toute l'hostie, mais non sous chaque partie de l'hostie ; c'est quand l'hostie est divisée, que le Christ tout entier se trouve sous chaque partie. Et ils apportent l'exemple du miroir. Saint Augustin dit, en effet (et le sens se retrouve dans le Droit, *de Consecrat.*, dist. XI, cap. *Qui manducat*), que comme, à la brisure du miroir, les images se multiplient, de même, après la fraction de l'hostie, le Christ est là autant de fois qu'il se trouve de parties : d'autre part, il est manifeste qu'avant la brisure du miroir, il n'y avait qu'une seule image. — Mais », reprend saint Thomas, « cela ne peut pas tenir. Et, en effet, l'hostie demeurant entière, le Christ se trouve d'une certaine manière sous les parties de l'hostie. Si donc Il n'est point là selon la totalité, Il y sera selon une partie. Mais ce qui est quelque part, par mode de tout dans le tout et de partie dans la partie, se trouve là par mode de site » : il s'y trouve situé. « Par conséquent, le corps du Christ serait situé sous le sacrement et circonscrit ; ce qui est impossible ». Ce point de doctrine sera étudié ici dans la question de la *Somme théologique*, à l'article 5. « Quant à l'exemple » du miroir, « il ne s'adapte pas. C'est qu'en effet, l'image du miroir n'est point là comme une forme au repos d'une façon absolue dans le sujet ; elle est produite par la réverbération. Il suit de là que tant que la surface du miroir est une, il ne se produit qu'une réverbération, et, par conséquent, il ne résulte qu'une seule image ; mais, si le miroir est brisé, il se produit plusieurs surfaces, et, par suite, plusieurs réverbérations, et plusieurs images qui en résultent. Quand, au contraire, on a

une forme au repos d'une façon absolue dans le sujet, ou bien elle suit la quantité, comme la blancheur qui repose sur la surface du corps ; où elle précède la quantité, comme la forme substantielle », qui est reçue, ainsi que dans son sujet, dans la matière première, de laquelle dérive la quantité. « Dans le premier cas, nécessairement, elle serait, quant à sa totalité, dans le tout, et, quant à ses parties, dans les parties, avant la brisure du miroir et après. Au contraire, si elle précédait la quantité, elle serait, avant et après, toute dans le tout et toute dans les parties, comme toute la forme substantielle de l'arbre est en chacune de ses parties, parce que la totalité de la forme substantielle ne reçoit pas la totalité de la quantité comme il en est de la totalité des formes accidentelles qui sont fondées sur la quantité et la présupposent. Or, le corps du Christ est contenu, d'une manière absolue, sous les espèces » : il n'est point là à la manière dont se trouve dans le miroir l'image qui s'y reflète. « Et », s'il se trouve ainsi, d'une manière absolue, sous les espèces, « cela ne lui convient pas » en raison ou « par l'entremise de la quantité » ; car il n'y a point de rapport direct entre sa quantité et la quantité des espèces, « mais en raison de la substance, pour autant que la substance du pain » et la substance seule a été changée » en lui. « Il suit de là que même avant la fraction il est tout entier dans le tout et tout entier dans les parties ; parce que *partout où était toute la nature du pain est toute la nature du corps du Christ*, et, par conséquent, tout le corps et toute sa quantité », comme nous l'allons voir dans les articles de la *Somme* qui vont suivre. « Et c'est là », ajoute saint Thomas, en finissant, « l'autre opinion que l'on voit être plus vraie ».

L'*ad primum* répondait que « l'unité de la chose suit son être. Or, les parties d'un continu homogène, avant que ce continu soit divisé, n'ont pas l'être d'une façon actuelle, mais seulement en puissance. Il suit de là qu'aucune d'elles n'a d'unité propre d'une façon actuelle. Et, par conséquent, d'une façon actuelle on ne peut donner leur nombre : ce nombre est seulement en puissance. En raison de cela, la forme qui est toute en un tel tout, et toute dans les parties de ce tout, n'est

point dite être là plusieurs fois, avant la division du continu, d'une façon actuelle, mais seulement en puissance; mais, après la division, elle est multipliée d'une façon actuelle, comme on le voit pour l'âme des animaux annelés » : avant la division de ces animaux, elle est une; si on la divise, elle est multiple. « Pareillement », quoique à un titre tout autre, comme nous le verrons à l'article 5 et 6 de la question actuelle de la *Somme*, « le corps du Christ, avant la division de l'hostie, bien qu'il soit tout entier sous chaque partie de l'hostie, n'est pourtant pas plusieurs fois, d'une façon actuelle, sous ces parties, mais seulement en puissance. Et il n'y a aucun inconvénient à ce qu'il soit là une infinité de fois en puissance ».

L'*ad secundum* faisait remarquer que « la confusion s'oppose à l'ordre des parties qui se rapporte à la raison de site », pour autant qu'il s'agit de parties situées en des parties différentes d'un lieu déterminé. « Et, parce que le corps du Christ n'est point par mode de site sous le sacrement, à cause de cela il ne s'ensuit pas qu'il y ait là une confusion des parties, bien qu'en chaque point de l'hostie que l'on désigne soit le corps du Christ tout entier et chacune de ses parties. Si, en effet, il n'y a point à assigner un ordre des parties du corps du Christ selon qu'il se compare aux parties de l'hostie, il y a cependant à assigner l'ordre des parties entre elles dans le corps du Christ selon sa quantité à lui », laquelle, nous l'avons dit et nous l'allons redire à l'article suivant, dans la *Somme*, n'est point dans ce sacrement selon son mode à elle mais selon le mode de la substance.

L'*ad tertium* disait qu' « à l'esprit il convient d'être tout entier dans le tout et tout entier dans chaque partie, parce qu'il n'a point de quantité et que sa substance ne dépend pas de la quantité. Mais le corps du Christ, bien que, considéré en soi, il ne soit pas dégagé de sa propre quantité, cependant il ne se compare pas à l'hostie, sous laquelle il est, selon sa propre quantité. Il suit de là qu'il n'est pas esprit, mais qu'il participe, en quelque chose, la propriété de l'esprit selon qu'il se compare aux espèces sous lesquelles il est contenu ».

On remarquera ce dernier mot. Il est en harmonie parfaite avec celui de l'Évangile, quand au sujet du mystère eucharistique, le Christ Lui-même disait à ses disciples, en saint Jean, ch. VI, v. 63 : *C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien : les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie.*

En raison de la transsubstantiation du pain et du vin en son corps et en son sang, le Christ, sans changer aucunement en Lui-même, a acquis ce rapport avec les espèces sacramentelles du pain et du vin qu'Il se trouve contenu en elles; et en chacune d'elles, et en chacune de leurs parties, tel qu'Il est dans l'intégrité de son être substantiel, avec son corps, son sang, son âme, sa divinité. — Mais, ses accidents, et, en particulier, ses dimensions, sa quantité, tout cela s'y trouve-t-il aussi contenu. Le Christ est-Il sous les espèces sacramentelles, et sous chacune d'elles, et sous chacune de leurs parties, avec ses qualités, avec sa quantité ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si toute la quantité dimensive du corps du Christ est dans ce sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « toute la quantité dimensive du corps du Christ n'est pas dans ce sacrement ». — La première en appelle à ce qu' « il a été dit (art. 3), que tout le corps du Christ est contenu sous chaque partie de l'hostie consacrée. Or, il n'est aucune quantité dimensive qui soit toute contenue en un certain tout et en chacune de ses parties. Il est donc impossible que toute la quantité dimensive du corps du Christ soit contenue dans ce sacrement ». — La seconde objection déclare qu' « il est impossible que deux quantités dimensives soient ensemble, même si l'une est séparée et l'autre en un corps naturel » ou physique ; « comme on le voit par Aristote, au livre III des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7 ;

Did., liv. II, ch. II, n. 21, 22). Or, dans ce sacrement demeure la quantité dimensive du pain ; comme on le voit par les sens. Donc là ne se trouve point la quantité dimensive du corps du Christ ». — La troisième objection, toute de bon sens, dit que « si deux quantités dimensives inégales sont placées l'une à côté de l'autre, la plus grande s'étend au delà de la plus petite. Or, la quantité dimensive du corps du Christ est beaucoup plus grande que la quantité dimensive de l'hostie consacrée, selon toute dimension » ou en longueur, largeur et profondeur. « Si donc, dans ce sacrement se trouve la quantité dimensive du corps du Christ avec la quantité dimensive de l'hostie, la quantité dimensive du corps du Christ s'étendra en dehors ou au delà de la quantité de l'hostie, laquelle cependant n'est pas sans la substance du corps du Christ. Donc la substance du corps du Christ sera dans ce sacrement, même en dehors des espèces du pain. Et ceci n'est pas admissible, la substance du corps du Christ n'étant dans ce sacrement que par la consécration du pain, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc il est impossible que toute la quantité du corps du Christ soit dans ce sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose que « la quantité dimensive d'un corps ne se sépare point, quant à l'être, de sa substance. Or, dans ce sacrement se trouve toute la substance du corps du Christ, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. 1, 3). Donc toute la quantité dimensive du corps du Christ est dans ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1), quelque chose du Christ est dans ce sacrement d'une double manière : par la vertu du sacrement ; ou par concomitance naturelle. Par la vertu du sacrement, la quantité dimensive du corps du Christ n'est pas dans ce sacrement. C'est qu'en effet, par la vertu du sacrement est dans ce sacrement ce à quoi directement la conversion se termine. Or, la conversion qui se fait dans ce sacrement se termine directement à la substance du corps du Christ, non à ses dimensions : comme le montre le fait que la quantité dimensive du pain demeure, après la conversion, seule étant changée la substance du pain. Toutefois, parce que la substance du

corps du Christ n'est pas dépouillée réellement de sa quantité dimensive et de ses autres accidents, en vertu de la concomitance réelle est dans ce sacrement toute la quantité dimensive du Christ avec tous ses autres accidents ».

On le voit : pour résoudre la question posée ici, saint Thomas s'est contenté de rapprocher la doctrine de l'article premier et de son *ad primum*. Il avait été dit, à l'article premier, que quelque chose du Christ pouvait se trouver dans ce sacrement en raison ou par voie de concomitance réelle, bien que cela ne s'y trouvât point en raison ou en vertu du sacrement. Et, à l'*ad primum* de ce même article, il avait été dit que la quantité dimensive et les autres accidents du corps du Christ ne se trouvaient pas dans ce sacrement par la vertu du sacrement; et cela, parce que, comme le rappelle ici saint Thomas, il n'y a, dans ce sacrement, par la vertu du sacrement, que ce à quoi se termine, dans le corps du Christ, directement et proprement l'action consécratoire. Or, l'action consécratoire ne s'est pas terminée proprement et directement aux accidents du Christ, puisque cette action consécratoire a consisté dans le changement d'un sujet donné en son correspondant dans un autre sujet donné, et que les accidents du pain n'ont pas été changés. Donc, en vertu de l'acte consécratoire, il n'est pas né de rapport direct entre les accidents du pain et les accidents du corps du Christ; c'est seulement entre les accidents du pain qui demeurent et la substance du corps du Christ à laquelle a été changée leur substance. Et voilà pourquoi ce que les accidents du pain contiennent, en vertu du sacrement, c'est uniquement la substance du corps du Christ. Seulement, comme cette substance du corps du Christ est unie réellement à sa quantité dimensive et à ses autres accidents, cette quantité dimensive et ces autres accidents se trouveront dans le sacrement, non pas en raison d'un rapport direct qu'ils auraient aux accidents eucharistiques, mais uniquement en raison du rapport qu'ils ont à leur propre substance dont ils ne se séparent point. Ils seront, par conséquent, dans ce sacrement, non selon leur mode propre et comme se substituant aux accidents du pain, mais selon le mode de leur substance, qui, elle, se

substitue à la substance du pain, dans le rapport que cette substance avait à ses propres accidents.

L'*ad primum* apporte un nouveau rayon de lumière. Il explique, d'une certaine façon, comment les accidents et la quantité dimensive du corps du Christ peuvent être dits se trouver dans ce sacrement, non selon leur mode propre, mais selon le mode de la substance. « Le mode d'être de chaque chose est déterminé selon ce qui lui convient par soi, non selon ce qui lui convient accidentellement : c'est ainsi que le corps est dans l'œil selon qu'il est blanc, non selon qu'il est doux, bien que le même corps soit blanc et doux ; d'où il suit que la douceur est dans l'œil selon le mode de la blancheur et non selon le mode de la douceur. Par cela donc qu'en vertu du sacrement se trouve sur l'autel la substance du corps du Christ et que sa quantité dimensive est là par voie de concomitance, en quelque sorte accidentellement, il s'ensuit que la quantité dimensive du corps du Christ est dans ce sacrement, non selon son mode propre, en ce sens que le tout soit dans le tout et chaque partie en chaque partie ; mais par le mode de la substance, dont la nature est d'être toute dans le tout et toute dans chaque partie ».

L'*ad secundum* accorde que « deux quantités dimensives ne peuvent pas être naturellement ensemble en une même chose, de telle sorte que chacune d'elles s'y trouve selon le mode propre de la quantité dimensive. Mais, dans ce sacrement, la quantité dimensive du pain se trouve selon son mode propre, c'est-à-dire selon une certaine adaptation de mesure ; tandis que la quantité dimensive du corps du Christ se trouve là par mode de substance, ainsi qu'il a été dit » (à l'*ad 1um*). — Par conséquent, ici, pas plus que tout à l'heure, l'objection ne vaut pas.

L'*ad tertium* applique la même distinction lumineuse et décisive à la difficulté, d'apparence si forte, que faisait l'objection. « La quantité du corps du Christ n'est point dans ce sacrement selon le mode de mesure appliquée, qui est propre à la quantité, et qui fait qu'une quantité plus grande s'étend au delà ou en dehors d'une quantité plus petite ; mais elle est là selon le mode qui a été dit », le mode de la substance.

Le corps du Christ est dans le sacrement de l'Eucharistie avec tout ce qui lui appartient, non seulement avec ses parties essentielles ou de substance, et avec toutes les autres parties substantielles du Christ, mais encore avec son être accidentel tout entier, y compris la quantité dimensive qui est la sienne. — Y est-il, avec cet autre accident que nous appelons le lieu. Le lieu est, en effet, un des neuf genres d'être accidentel qui peuvent affecter une substance donnée, et, en particulier, une substance corporelle. Le corps du Christ est-il ici comme tout corps est dans un lieu ? est-il ici localisé ? C'est le nouveau point de doctrine qu'examine saint Thomas. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu?

L'article que nous abordons est très important. Il va nous aider à préciser de plus en plus le mode spécial dont le Christ est dans ce sacrement. C'est le développement de l'*ad 3um* de l'article premier de la question précédente. — Trois objections veulent prouver que « le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu ». — La première dit qu' « être en une chose comme fixé ou circonscrit par elle fait partie de ce qui est se trouver dans un lieu. Or, le corps du Christ est, semble-t-il, comme fixé dans ce sacrement : et, en effet, il est de telle sorte où sont les espèces du pain ou du vin qu'il n'est pas en un autre endroit de l'autel. Il semble aussi qu'il est là comme circonscrit ; car il est de telle sorte contenu par la surface de l'hostie qu'il ne la dépasse point et qu'il n'est point dépassé par elle. Donc le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu ». — La seconde objection déclare que « le lieu des espèces du pain n'est point vide ; car », ajoute-t-elle, en invoquant un principe de la physique ancienne, qu'on n'entendrait plus aujourd'hui dans le même sens, bien qu'on puisse

lui assigner encore un sens véritable, « la nature ne souffre point le vide. D'autre part, la substance du pain n'est plus là, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 75, art. 2); mais seul est là le corps du Christ. Donc le corps du Christ remplit ce lieu. Or, tout ce qui remplit un lieu s'y trouve localisé. Donc le corps du Christ est dans ce sacrement d'une façon locale ». — La troisième objection rappelle que « dans ce sacrement, comme il a été dit (art. 4), le corps du Christ se trouve avec sa quantité dimensive et avec tous ses autres accidents. Or, être dans un lieu est un accident du corps; et aussi bien le *lieu* est un des neuf genres d'accidents. Donc le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « il faut que le lieu et ce qui s'y trouve localisé soient égaux, comme on le voit par Aristote, au livre IV des *Physiques* (ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 5). Or, le lieu où est ce sacrement est beaucoup plus petit que le corps du Christ. Donc le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas va donner la raison théologique de cet argument de bon sens. « Comme il a été déjà dit (art. 1, *ad 3um*; art. 3), le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement selon le mode propre de la quantité dimensive, mais plutôt selon le mode de la substance. Or, tout corps localisé est dans le lieu selon le mode de la quantité dimensive, en ce sens qu'il se mesure au lieu selon sa quantité dimensive. Il demeure donc que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, mais par mode de substance; c'est-à-dire, à la manière dont la substance est contenue par les dimensions. Et, en effet, la substance du corps du Christ succède, dans ce sacrement, à la substance du pain. De même donc que la substance du pain n'était pas sous ses dimensions de façon locale, mais par mode de substance; de même aussi la substance du corps du Christ. Toutefois, la substance du corps du Christ n'est pas le sujet de ces dimensions, comme l'était la substance du pain. Et, aussi bien, le pain, en raison de ses dimensions, était là comme dans un lieu; parce qu'il avait rapport au lieu par l'entremise de ses propres dimensions. La

substance du corps du Christ, au contraire, a rapport à ce lieu par l'entremise des dimensions étrangères », c'est-à-dire par l'entremise des dimensions du pain, qui ne sont pas les siennes : « de telle sorte qu'inversement les dimensions propres du corps du Christ n'ont rapport à ce lieu que par l'entremise de la substance. Ce qui va contre la raison même d'un corps localisé. Il suit de là qu'en aucune manière le corps du Christ n'est dans ce sacrement par mode de corps localisé ».

L'*ad primum* n'accorde pas et il nie au contraire que le corps du Christ soit dans ce sacrement, comme y étant fixé de façon exclusive ou comme y étant circonscrit, ainsi que le voulait l'objection. — « Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme y étant fixé exclusivement — *définitive* — ; parce qu'il suivrait de là qu'il ne serait pas ailleurs que sur cet autel où se célèbre le sacrement : alors que cependant il est au ciel en sa propre apparence, et en une foule d'autres autels dans l'apparence du sacrement. — Pareillement aussi, l'on voit qu'il n'est pas dans ce sacrement comme y étant circonscrit ; parce qu'il n'est point là selon la mesure de sa quantité propre, ainsi qu'il a été dit. Que s'il n'est pas hors de la contenance du sacrement, ni en une autre partie de l'autel, cela ne provient pas de ce qu'il serait dans le sacrement comme fixé ou comme circonscrit — *definitive vel circunscriptive* — ; mais parce qu'il a commencé d'être là par la consécration et la conversion du pain et du vin, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 75). S'il n'est que là où sont les accidents du pain et du vin, ce n'est pas qu'il soit limité ou mesuré par le lieu qu'occupent ces accidents ; c'est qu'il n'y a que la substance de ces accidents à avoir été changée en lui ; et, par conséquent, ce n'est qu'entre ces accidents et lui qu'est né ce rapport spécial qui les fait contenir maintenant le corps et le sang du Christ au lieu de leur substance à eux qui a été changée en ce corps et en ce sang. — Nous trouvons, dans cette réponse, confirmé de nouveau tout ce que nous avons dit de la transsubstantiation. Les conclusions que vient de nous donner ici saint Thomas ne sauraient tenir ni avec un déplacement local du corps du Christ, ni même avec une reproduction de ce même corps.

Le terme ou le résultat de la transsubstantiation n'est pas un corps du Christ reproduit ici. C'est le corps du Christ qui est au ciel. Et il a été le terme de cette transsubstantiation, non pas pour être modifié en lui-même, quelque sens que l'on pût donner à cette modification, mais simplement pour avoir, avec les accidents du pain et du vin qui ont été changés en lui quant à leur substance, ce rapport spécial que ces accidents le contiennent et nous le livrent, comme auparavant ils contenaient et nous livraient leur substance : d'où il suit que le corps et le sang du Christ sont en rapport avec nous maintenant, par l'entremise de ces accidents eucharistiques, comme l'était précédemment la substance du pain et la substance du vin ; sauf toutefois que ces accidents demeurent toujours les accidents du pain et du vin et n'affectent pas, en lui-même, le corps ou le sang du Christ.

L'*ad secundum* déclare que « ce lieu où est le corps du Christ n'est point vide. Et, toutefois, il n'est pas rempli par la substance du corps du Christ qui n'est point là localisée, comme il a été dit. Ce lieu est rempli par les espèces du sacrement qui ont de remplir le lieu ou en raison de la nature des dimensions, ou, à tout le moins, par mode de miracle, comme elles subsistent miraculeusement par mode de substance » : car, tout en restant des accidents, par nature, et sans devenir substance, ces espèces du pain et du vin, notamment la quantité dimensive qui les porte reçoivent par miracle les prérogatives de la substance et en jouent le rôle.

L'*ad tertium* fait observer que « les accidents du corps du Christ sont dans ce sacrement, comme il a été dit plus haut (art. 4), par voie de concomitance réelle » ou selon qu'ils sont inséparables de la substance. « Il suit de là que sont dans ce sacrement les accidents du corps du Christ qui lui sont intrinsèques. Or, être dans un lieu est un accident » du corps « par comparaison à une surface extérieure qui le contient. Par conséquent, il n'est point nécessaire que le corps du Christ soit dans ce sacrement comme dans un lieu ». Il n'est ainsi qu'au ciel ; parce que là seulement il est en rapport direct avec ce qui l'entoure par ses propres dimensions.

Le corps du Christ est dans ce sacrement avec sa quantité dimensive et tous ses accidents intrinsèques. Il n'y est pourtant pas comme un corps est dans un lieu ; il n'est pas localisé dans ce sacrement. Il n'est comme dans un lieu, ou localisé, qu'au ciel. Ici, il est par mode de substance, selon le mode de substance. Et voilà pourquoi il ne peut être en plusieurs lieux à la fois ; c'est-à-dire : au ciel, où il est localisé — et il ne l'est que là — ; et sur tous les autels où se célèbre et où est conservée l'Eucharistie : sans que, pour cela, il résulte, à l'endroit du corps du Christ, aucune des impossibilités de la bilocation ; car, pour nous, et avec la doctrine de la transsubstantiation telle que nous l'a exposée saint Thomas, le corps du Christ, bien que se trouvant partout où se trouvent les espèces sacramentelles, n'est pas distant, d'une distance locale, du ciel où il se trouve localisé. Il n'est, comme dans un lieu, qu'au ciel. Ici, il est comme dans le sacrement. Il n'y a donc pas à parler du corps du Christ comme s'il était *dans deux lieux différents*. Il n'est que dans un seul : au ciel. Ici, il n'est pas dans un lieu : c'est le sacrement qui est dans un lieu, par la juxtaposition des dimensions des accidents eucharistiques au corps environnant qui les porte ou les contient. Le corps du Christ n'a de rapport à ce lieu que par les espèces sacramentelles ; nullement, par lui-même, ou par ses propres dimensions qui n'ont un tel rapport qu'avec les dimensions de ce qui les entoure au ciel.

De ce que le corps du Christ, bien qu'étant dans ce sacrement avec sa quantité dimensive, n'y est pourtant pas selon le mode qui est celui de la quantité, mais uniquement selon le mode de la substance, nous venons de conclure qu'il n'y est pas comme dans un lieu. Il y est pourtant ; et il y est véritablement, réellement, substantiellement — *vere, realiter, substantialiter*. Ne semble-t-il pas, dès lors, que cette présence du corps du Christ sous les espèces sacramentelles va entraîner pour lui certaines mutations, certains changements ? Faut-il dire que malgré cette présence réelle sacramentelle, le corps du Christ garde son inviolabilité, son inamovibilité absolue ;

ou bien, au contraire, qu'il est sujet, en raison d'elle, à de certaines mutations. C'est ce que nous allons étudier dans l'article qui suit.

Article VI.

Si le corps du Christ est soumis au mouvement dans ce sacrement?

Cet article est capital pour préciser la notion du grand dogme de la présence réelle. Saint Thomas va nous livrer ici son dernier mot, tel qu'il devait le reproduire dans la *Somme théologique*, après l'avoir donné, il nous en souvient, d'une manière déjà très formelle dans le commentaire sur les *Sentences* et aussi, quant à sa justification, dans la *Somme contre les Gentils*. Il sera en parfaite harmonie avec tout ce que nous avons dit au sujet de la transsubstantiation.

Trois objections veulent prouver que « le corps du Christ est soumis au mouvement dans ce sacrement ». — La première cite le mot d' « Aristote, au livre II des *Topiques* (ch. VII, n. 3) », où il « dit que *nous étant mus, est mû tout ce qui est en nous*. Ce qui est vrai, même de la substance spirituelle de l'âme. Or, le Christ est dans ce sacrement, ainsi qu'il a été vu (q. 74, art. 1). Donc il est mû, quand est mû le sacrement ». — La seconde objection dit que « la vérité doit répondre à la figure. Or, de l'agneau pascal, qui était la figure de ce sacrement, *rien ne devait demeurer jusqu'au matin*, comme il est prescrit dans l'*Exode*, ch. XII (v. 10). Donc, même si le sacrement de l'Eucharistie était gardé jusqu'au lendemain, le corps du Christ ne s'y trouverait pas. Et, par suite, il n'est pas de façon immuable dans ce sacrement ». — La troisième objection, qui nous vaudra une réponse, fixant dans la pleine lumière la pensée de saint Thomas sur la vraie nature de la transsubstantiation, en ce qui est du corps du Christ, est ainsi conçue : « Si le corps du Christ demeure dans ce sacrement, jusqu'au lendemain, par la même raison il demeurera à tout jamais dans la suite. On ne saurait dire, en effet, qu'il cesse

d'être là quand les espèces disparaissent ; attendu que l'être du corps du Christ ne dépend pas de ces espèces. D'autre part, il n'est pas vrai que le Christ demeure dans ce sacrement à tout jamais dans l'avenir. Il semble donc qu'il cesse d'être là, ou tout de suite le lendemain, ou peu après. Et donc il semble que le Christ est de façon muable dans ce sacrement ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « il est impossible qu'un même être soit mû et au repos : car il s'ensuivrait que les contradictoires se vérifieraient d'un même sujet » : et ce serait la négation du premier de tous les principes, dans l'ordre de la raison, qui est le principe de la contradiction. « Or, le corps du Christ se trouve au ciel au repos. Donc il n'est pas soumis au mouvement dans ce sacrement ». On remarquera la force de cet argument contre ceux qui voudraient admettre, dans la transsubstantiation, une sorte de reproduction du corps du Christ : dans ce cas, en effet, on ne verrait pas pourquoi le corps du Christ reproduit ici ne serait pas susceptible de mouvement, bien que le corps du Christ qui est au ciel fût au repos.

Mais venons au corps de l'article, où saint Thomas, voulant montrer comment le corps du Christ qui est au ciel, bien que se trouvant, dans le ciel, au repos, pourra cependant, en quelque manière, ainsi qu'il va être expliqué, être dit mû dans ce sacrement, — en appelle à ce principe que « pour une chose qui est une en elle-même et multiple dans l'être, rien n'empêche que, sous un rapport, elle soit mue, et, sous un autre rapport, immobile ou non changée : c'est ainsi que pour un corps grand et blanc, autre sera l'être blanc, autre l'être grand ; d'où il suit qu'il peut être mû ou changer selon l'être blanc » c'est-à-dire avoir une autre couleur, « et demeurer non changé ou immobile » quant à son étendue ou « selon l'être grand ». Il est manifeste, par cet exemple et par la raison invoquée, que, pour saint Thomas, le corps du Christ au ciel et le corps du Christ dans l'Eucharistie est le même corps : le même en substance ou dans sa raison de sujet qui existe : *idem subjecto* ; mais que ce même corps *subjecto, numero, substantia existente idem*, a un être multiple, *multiplex esse*. Autre, en effet, est son être, selon qu'il est au ciel ; et autre son être selon qu'il est

dans le sacrement. Saint Thomas nous le dit expressément. « Pour le Christ, ce n'est pas la même chose ou le même être, d'être en soi, et d'être sous le sacrement ».

Donc le Christ, le corps du Christ est le même en soi et dans ce sacrement; mais c'est pour lui, pour son corps, un autre être, un autre mode d'être, d'être en soi et d'être dans ce sacrement. « Car », ajoute saint Thomas, « par cela même que nous le disons être sous ce sacrement, est signifié un certain rapport de lui à ce sacrement : *per hoc ipsum quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quædam habitudo ejus ad hoc sacramentum* ». Il est clair que ceci est pour lui un être nouveau, distinct de son être en soi : car en soi et comme tel, il ne dit aucun rapport à ce sacrement. Toutefois, il faudrait bien se garder de croire que cet être nouveau est quelque chose de substantiel pour le corps du Christ, encore moins que c'est comme un dédoublement de lui-même, de sa substance ou de son être selon qu'il est en soi. C'est tout autre chose. Non seulement ce n'est pas un dédoublement de lui-même, ou comme une reproduction de lui-même, de sa substance, ou de ce qu'il est en soi ; mais ce n'est même pas quelque chose qui l'affecte par mode d'accident intrinsèque. C'est quelque chose de tout extérieur, un accident du dehors, le plus faible des accidents du dehors, une *relation* ; et encore une relation qui ne suppose aucune modification en lui, de quelque nature qu'on voudrait l'entendre. Ce n'est pas une relation réelle en lui ; ce n'est qu'une *relation de raison*. Il y a bien, pour lui, du fait qu'il est dit être sous ce sacrement, une relation, qui n'existait pas pour lui, avant qu'on pût dire cela de lui : et cette relation, ou cet être nouveau est le résultat de la transsubstantiation. Mais parce que cet être nouveau, cette relation est le résultat de la transsubstantiation et n'existe qu'en raison de la transsubstantiation, c'est un être, une relation, de raison seulement en lui : ce n'est que dans le sujet de la transsubstantiation, c'est-à-dire dans le pain ou dans le vin, que la relation a son caractère de relation réelle. Voilà l'être nouveau dont il s'agit, pour le corps du Christ, quand nous le disons être dans ce sacrement ou sous les espèces du pain et du vin : — *per hoc ipsum quod*

dicimus ipsum esse sub sacramento, significatur quædam habitudo ejus ad hoc sacramentum.

Comment, dès lors, résoudre le problème qui est l'objet de l'article présent; savoir : si le corps du Christ est soumis au mouvement dans ce sacrement?

Il est évident, en premier lieu, comme le montre la position même de la question, qu'il ne s'agit pas de déterminer si le corps du Christ est soumis au mouvement, dans ce sacrement, selon l'être qu'il a en lui-même, c'est-à-dire selon son mode d'être qui lui appartient en soi, ou d'une façon absolue et indépendamment de son rapport aux espèces sacramentelles, là où il se trouve *in specie propria*, tel qu'il peut en lui-même et directement tomber sous les sens et être dans son lieu à lui, mode d'être qu'il a au ciel. C'est comme si l'on demandait, au sujet d'un corps noir, ayant telles dimensions, si, quand il devient *blanc*, il *grandit* ou *rapetisse*; pour garder l'exemple apporté par saint Thomas au début de l'article. Il s'agit du mode d'être ou de l'être du corps du Christ selon qu'il est dit être dans ce sacrement ou sous les espèces sacramentelles; ou selon le rapport qu'il a aux espèces sacramentelles, en raison duquel nous le disons être dans ce sacrement.

Saint Thomas distingue deux sortes de mouvements : le mouvement proprement dit, ou mouvement local; et les autres sortes de mutations, comme l'altération, la destruction, la production. — « A parler du mouvement » local ou « selon le lieu », le corps du Christ ou « le Christ, selon l'être qu'il a dans ce sacrement, n'est point mû en soi, mais seulement par occasion ou accidentellement. C'est qu'en effet, le Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, ainsi qu'il a été dit précédemment (art. 5). Or, ce qui n'est pas dans un lieu n'est pas mû de soi dans le lieu, mais seulement en raison du mouvement de ce » en quoi il se trouve et « qui est dans un lieu. — De même, le corps du Christ n'est point mû, par soi, selon l'être qu'il a dans ce sacrement, de quelque autre mutation que ce puisse être; par exemple, quant au fait qu'il cesse d'être dans ce sacrement. Et, en effet, ce qui a, de soi, un être indéfectible ne peut pas être principe de cessation d'être;

mais, si un autre », en qui il se trouve, « cesse d'être, lui-même cessera d'être en cet autre » : non que lui-même cesse d'être, ou soit modifié en quoi que ce soit, pour ce qui est de lui ; mais parce que ce à quoi il avait ce rapport qu'il était en lui, cesse d'être : d'où il suit que le rapport qu'il avait à lui n'existe plus. « C'est ainsi », explique saint Thomas, « que Dieu, dont l'être est indéfectible et immortel, cesse d'être dans la créature corruptible par cela seul que la créature corruptible cesse d'être : *Sicut Deus, cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse* ».

« Et, de cette manière », poursuit saint Thomas, « parce que le Christ a un être indéfectible et incorruptible, il ne cesse pas d'être sous ce sacrement, ni par cela que Lui-même cesse d'être, ni, non plus, par un mouvement local dont Il se mouvrait » et comme s'Il partait de là, « ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit ; mais seulement par cela que les espèces de ce sacrement cessent d'être : *Et, hoc modo, cum Christus habeat esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub sacramento, neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet ; sed solum per hoc quod species hujus sacramenti desinunt esse* ».

La pensée de saint Thomas est ici d'une limpidité de cristal. L'être du corps du Christ dans le sacrement est une relation : une relation de raison en lui, et réelle dans les espèces sacramentelles. Cet être naîtra et disparaîtra, pour le corps du Christ, comme naît et disparaît toute relation de raison, qui est telle en fonction d'un autre terme de relation où la relation est réelle. Or, cette relation, dans un sujet donné, commence et cesse uniquement en raison des changements qui se produisent dans l'autre terme de la relation. L'autre terme de la relation, ici, sont les espèces sacramentelles. La relation qu'elles ont au corps du Christ et que le corps du Christ a, de son côté, à elles, est née du fait que la substance de ces espèces a été changée au corps du Christ. Elle demeure tant ce que ces espèces demeurent ce qu'elles sont, c'est-à-dire les espèces ou accidents du pain et du vin préexistants, dont la

substance a été changée au corps du Christ. Et elle cesse, ou disparaît, dès que ces espèces ou accidents perdent leur être de telles espèces ou de tels accidents. Tout se passe, comme changement, dans ces espèces elles-mêmes, et dans ces espèces seules, sans qu'il y ait aucun changement que ce soit dans le corps du Christ. Et c'est pour cela que la relation dont il s'agit n'est réelle que dans les espèces sacramentelles; de raison seulement, dans le corps du Christ. Aussi bien commence-t-elle et finit-elle sans aucun changement du côté du corps du Christ.

L'exemple qu'apporte saint Thomas achève de mettre sa pensée dans tout son jour. C'est l'exemple de Dieu et des créatures. Toute relation entre Dieu et la créature commence et finit, non point parce que Dieu, dont l'être est, de soi, immuable et indéfectible, change en quoi que ce soit, mais parce que la créature, elle, change. Aussi bien toute relation de Dieu à la créature n'est réelle que dans la créature ; elle est seulement de raison en Dieu. Ce point de doctrine, auquel saint Thomas revient sans cesse et qui est d'une importance si souveraine dans l'explication théologique de tous nos mystères — la Création, l'Incarnation, l'Eucharistie — est enseigné *ex professo* par le Saint Docteur dans l'article 7 de la question XIII de la Première Partie. C'est là qu'il en appelle à la comparaison de la colonne, qui est dite se trouver à droite ou à gauche de l'animal, non point parce qu'elle-même change de place, mais parce que l'animal qui était d'abord d'un côté de la colonne est passé de l'autre côté. Mais nous allons retrouver tout ceci à l'*ad tertium* du présent article.

Saint Thomas concluait son corps d'article par ces mots : « Par où l'on voit que le Christ, à parler de soi, est en dehors de tout mouvement dans ce sacrement ».

L'*ad primum*, s'autorisant de la doctrine exposée au corps de l'article, fait observer que « la raison donnée par l'objection porte sur le mouvement par occasion ou accidentel, dont se trouvent mues les choses qui sont en nous, quand nous nous mouvons nous-mêmes. Toutefois », même là, doit être marquée une différence. C'est qu'en effet, « de ce mouvement se-

ront mues tout autrement les choses qui peuvent être par soi dans un lieu, comme les corps ; et autrement les choses qui ne peuvent point de soi être dans un lieu, comme les formes et les substances spirituelles. A ce dernier mode peut être ramené ce que nous disons, que le Christ est mû accidentellement selon l'être qu'Il a dans ce sacrement, dans lequel Il n'est pas comme dans un lieu » ; mais plutôt, selon qu'il a été dit, par mode de substance.

L'*ad secundum* répond que « ce raisonnement de l'objection semble avoir été ce qui détermina certains esprits à affirmer que le corps du Christ ne demeurait pas sous le sacrement, si on le conservait jusqu'au lendemain. Saint Cyrille » déjà « s'élevait contre eux. *Quelques-uns*, dit-il (ép. LXXXIII), *ont la folie de prétendre que la bénédiction mystique perd sa sanctification, si l'on garde des restes jusqu'au jour suivant. Le très saint corps du Christ ne change pas : la vertu de la bénédiction et la grâce vivifiatrice est toujours en lui.* Il en est ainsi, du reste, de toutes les autres consécrations, qui demeurent de façon immuable, tant que durent les choses consacrées : et voilà pourquoi on ne les réitère pas ». — Quant à la raison qui était donnée, on doit accorder qu' « il faut que la vérité réponde à la figure, mais non que la figure soit adéquate à la vérité ».

L'*ad tertium*, nous l'avons déjà dit, offre un intérêt exceptionnel. Saint Thomas y résume, en la précisant encore, la doctrine livrée au corps de l'article et qui éclaire d'un jour si plein toute sa pensée sur la transsubstantiation. Il n'est plus possible de s'arrêter un instant, après ce que nous dit ici saint Thomas, à la conception si illogique d'un corps du Christ *reproduit* dans ce sacrement en vertu de la consécration. Si nous ne prenions garde qu'à l'article 2 et à l'article 3 de la question précédente, où saint Thomas, pour expliquer que le corps du Christ commence d'être nouvellement dans ce sacrement, alors qu'auparavant il n'était qu'au ciel, en appelle constamment et avec tant d'énergie à la disjonctive du *vel per loci mutationem vel per alterius conversionem in ipsum*, l'esprit serait naturellement amené à croire que saint Thomas entend cette *alterius conversio*, surtout en raison de l'exemple qu'il

apporte, d'une vraie reproduction du corps du Christ sur l'autel à l'aide du pain. Mais, après l'article 4, où cette conversion du pain au corps du Christ était expliquée et précisée, une telle conception n'était déjà plus possible : elle était illogique et directement contraire à la transsubstantiation. Ici, saint Thomas l'exclut formellement. Voulant nous expliquer comment le corps du Christ, qui demeure dans ce sacrement tant que les espèces sacramentelles demeurent, cesse d'y être quand ces espèces ne sont plus, il en appelle à ceci : — non pas que le corps du Christ, qui était là, s'évanouisse ou qu'il s'en aille au ciel, ou qu'il soit mû et disparaisse en quelque manière qu'on l'entende s'il s'agit de lui en lui-même ; — mais, simplement : *quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species.*

« Le corps du Christ, dit-il, demeure dans ce sacrement, non seulement jusqu'au lendemain, mais tout le temps après, tant que les espèces sacramentelles demeurent : à la cessation desquelles, le corps du Christ cesse d'être en elles, non qu'il dépende d'elles, mais parce que disparaît le rapport du corps du Christ à ces espèces : à la manière dont Dieu cesse d'être le Seigneur de la créature qui disparaît : *Quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturæ desinentis* ».

Voilà bien la relation et la relation de raison, à laquelle tout se ramène ici, pour le corps du Christ, à l'endroit de ce sacrement, comme c'est à une relation de raison que tout se ramène pour Dieu à l'endroit de la créature.

Donc, si le corps du Christ était là depuis la consécration, ce n'était pas qu'il y eût été produit ou reproduit en vertu de la consécration ; sans quoi nous demanderons ce que devient ce corps du Christ reproduit ici, quand une fois les accidents se corrompent. Évidemment, il ne reste pas là. On ne peut pas dire, non plus, qu'il en parte pour s'en aller au ciel, attendu qu'au ciel il se trouve déjà, et que si d'autres corps du Christ y arrivaient chaque fois que ces accidents se corrompent, c'est une infinité de corps du Christ qui s'ajouteraient ainsi au corps du Christ préexistant au ciel ; ce qui est absurde.

Encore moins peut-on dire qu'il est anéanti, ou qu'il se change de nouveau en la précédente substance de pain. Par où il est manifeste à combien d'impossibilités et d'extravagances vient se heurter l'hypothèse d'une reproduction du corps du Christ faite ici sur l'autel, en quelque sens qu'on l'entende.

Telle n'est point la pensée de saint Thomas. Si le corps du Christ était là, sur l'autel, après la consécration, c'est que, en vertu de la consécration, il était né un certain rapport, qui est un rapport de présence substantielle, — rapport tout de raison dans le corps du Christ, et réel seulement dans le morceau de pain — entre ce que nous avions là sur l'autel et le corps du Christ qui était au ciel : d'où il suit que tant qu'il demeure quelque chose de ce qui a été le terme de ce rapport ici sur l'autel, ce rapport existe et le corps du Christ est là présent; tandis que ce rapport cesse, aussitôt que disparaît ce qui demeurait là, et, du même coup, sans qu'il ait changé en quoi que ce soit, le corps du Christ cesse d'être là présent.

Avec une telle notion de la transsubstantiation, si le mystère demeure en lui-même impénétrable, son énoncé, du moins, n'offre plus rien qui heurte la raison. Tout se tient dans cet énoncé; tout s'harmonise et s'unifie merveilleusement.

D'aucuns, il est vrai, ceux-là même qui ont cru devoir s'attacher à l'idée d'une certaine reproduction, en appelleraient peut-être à la fameuse disjonctive de l'article 2 de la question précédente. — On dira : pourquoi donc saint Thomas a-t-il tant insisté sur cet *alterius conversio in ipsum*, si ce n'était que pour faire naître un certain rapport — *quædam habitudo*, comme il vient de nous dire ici, — entre le corps du Christ qui était au ciel et les accidents du pain qui demeurent là. Fallait-il donc un pareil changement dans le morceau de pain pour amener ce simple rapport?

Ce simple rapport? Qu'on se garde bien de se laisser prendre à l'apparence anodine d'une telle formule De ce que le rapport dont il s'agit ne suppose aucun changement dans le corps du Christ, il n'en faudrait pas conclure qu'il est, lui-même, chose anodine et de peu d'importance. Il en est, nous ne saurions trop le répéter, après saint Thomas lui-même, du

mystère eucharistique, comme du mystère des rapports de Dieu à la créature ou du mystère du Verbe incarné. Dira-t-on que l'Incarnation du Verbe est peu de chose, parce qu'elle n'implique en Lui aucun changement et que tout s'est passé uniquement dans la nature humaine qui lui a été unie hypostatiquement. Ou encore que la raison de Créateur et de Seigneur est peu de chose pour Dieu, parce que cette raison n'implique aucun changement en Lui, mais seulement dans la créature.

Pareillement, ici. Le corps du Christ qui était au ciel, avant la consécration, y demeure, après la consécration, absolument inchangé, sans qu'aucune modification, de quelque nature qu'on veuille l'entendre, se soit produite en lui. Et pourtant, ce que nous disons de lui après la consécration, et que nous ne pouvious pas dire de lui avant, est tout ce qu'il y a de plus merveilleux, de plus déconcertant pour notre raison, comme réalité éblouissante de mystérieuse profondeur. Nous disons de lui, en toute vérité, qu'il est là, sur l'autel, sous les voiles eucharistiques, substantiellement présent, avec toute la plénitude et la précision de sens que saint Thomas nous explique au cours même de la question présente. Nous le disons de lui, en toute vérité; comme nous disons, de Dieu, en toute vérité, quand une fois la créature a été produite par Lui et qu'Il la conserve et la gouverne, qu'Il est Créateur et Seigneur, bien qu'Il n'ait d'aucune manière changé en Lui-même.

C'est qu'en effet, — et ceci est de toute évidence, nul ne saurait le nier — le corps du Christ qui est au ciel ne peut être dit présent sous les espèces sacramentelles, après la consécration, que s'il naît un rapport nouveau entre ce corps du Christ qui était au ciel et le morceau de pain qui était là. Il est évident, en effet, que si le corps du Christ qui est au ciel n'avait pas plus de rapport, après la consécration, avec ce morceau de pain, qu'il n'en avait auparavant, on ne pourrait pas plus dire qu'il est là sur l'autel, après la consécration, qu'on ne pouvait le dire avant. Il faut donc, de toute nécessité, que la consécration ait fait naître un certain rapport, rapport tout à fait nouveau, en raison duquel nous pouvons dire maintenant

que le corps du Christ du ciel est là sur cet autel. Ce rapport, la consécration n'aura pu le faire naître que parce qu'elle aura mis ou bien le corps du Christ en relation avec ce morceau de pain, ou bien ce morceau de pain en relation avec le corps du Christ.

La première hypothèse ne peut pas se soutenir; parce que la consécration n'aurait pu mettre le corps du Christ en relation avec ce morceau de pain de façon à rendre vraie cette affirmation que le corps du Christ se trouve, après la consécration, véritablement, réellement et substantiellement présent sur l'autel, qu'*en atteignant d'une certaine manière le corps du Christ* et en agissant sur lui pour l'unir à ce morceau de pain que nous avions là tout seul auparavant. Or, en atteignant ainsi le corps du Christ et en agissant sur lui pour l'unir à ce morceau de pain, il eût fallu lui faire subir, d'abord, un déplacement ou un changement de lieu, et puis, toutes sortes d'étranges modifications pour l'adapter aux proportions de ce morceau de pain, déplacement et modifications qui sont absolument incompatibles avec ce que la foi nous enseigne sur l'immutabilité du corps du Christ après son ascension, et qui, de plus, viennent se buter à des impossibilités infinies. Comment, en agissant sur ce seul corps du Christ qui était au ciel, la consécration aurait-elle pu faire qu'il se trouvât, en même temps, sur un nombre considérable d'autels; et, sur chacun de ces autels, sous chaque espèce consacrée; et, en chacune de ces espèces, sous chacune de leurs parties? Et, quand ces espèces se corrompent, que ferait-on du corps du Christ? Dirait-on qu'il repart pour le ciel, pour en revenir à la prochaine consécration, et, ainsi de suite, après chaque destruction des espèces et à l'occasion de chaque nouveau sacrifice? Qui ne voit que ce sont là autant d'affirmations de tout point inadmissibles.

Ainsi le rapport nouveau qui, après la consécration, existe entre le morceau de pain qui était là et le corps du Christ qui était au ciel, rapport qui nous fait avoir, après cette consécration, véritablement, réellement et substantiellement, sous les espèces sacramentelles et sous chacune de ces espèces et sous

chaque partie de chaque espèce, le corps et le sang du Christ avec tout ce qui leur est réellement uni, accidents intrinsèques, âme, divinité — sans que pourtant ce corps du Christ ait changé en rien en lui-même et sans qu'il ait remué du lieu où il était — ce rapport n'a pas pu venir de ce que la consécration aurait mis le corps du Christ en relations avec ce morceau de pain.

Reste donc l'autre membre de la disjonctive; savoir que la consécration a dû mettre ce morceau de pain en relation avec le corps du Christ. Or, elle n'a pu le mettre en relation avec le corps du Christ, *de façon à amener tous les résultats que nous venons d'indiquer et qui constituent le dogme de la présence réelle* qu'en opérant la transsubstantiation de ce morceau de pain au corps du Christ.

Oui, disent les tenants du *reproducitur*. Mais cette transsubstantiation consiste précisément en la reproduction dont nous parlons.

Non, dirons-nons à notre tour. Le transsubstantiation ne consiste pas en la reproduction dont vous parlez; puisque cette reproduction va directement contre le concept de la transsubstantiation, de l'essence duquel il est que de la substance qui est le sujet de la transsubstantiation, il ne demeure absolument rien après la transsubstantiation, sans que pourtant elle ait été anéantie ou que le sujet en qui elle a été changée par la transsubstantiation ait rien acquis de nouveau, si ce n'est *ce rapport, de raison seulement en lui*, et réel en l'autre sujet, que la substance de ce sujet a été totalement, par la transsubstantiation, changée en lui : — rapport d'où découle comme conséquence, possible aux yeux de la raison, et certaine par les données de la foi : que les accidents, qui demeurent, de ce sujet qui a subi la transsubstantiation n'ont plus, avec leur précédente substance, la relation qu'ils avaient; mais que cette relation est transférée maintenant à ce en quoi leur substance a été changée par la transsubstantiation : en sorte qu'ils contiennent maintenant véritablement, réellement et substantiellement, cela même en quoi leur substance a été changée, c'est-à-dire le corps du Christ qui est au ciel; et non pas un corps du

Christ reproduit ici, car ce n'est pas en un corps du Christ reproduit ici que leur substance a été changée : c'est le corps du Christ qui est au ciel. C'est donc le corps du Christ qui est au ciel, que ces accidents contiennent. Et ils le contiennent tel qu'il est au ciel, avec tout ce qui est uni à sa substance, parce que là où est sa substance, là doit se trouver tout ce qui est uni à cette substance. Et c'est chaque partie divisible de la quantité qui demeure, qui contient ainsi le Christ, puisque sous chaque partie divisible était précédemment la substance du pain. Et c'est tout le temps qu'ils demeurent, que ces accidents contiennent ainsi le Christ, parce que, tant qu'ils demeurent, ils ont, avec le corps du Christ, la relation qui est née de la transsubstantiation de leur substance au corps du Christ. Mais, dès qu'ils cessent d'exister, le corps du Christ cesse d'avoir, avec le lieu où ils étaient, le rapport de présence qu'il n'avait avec ce lieu qu'en raison des accidents du pain qui qui étaient demeurés là. Par où l'on voit que le rapport de présence du corps du Christ au lieu où se trouvent les accidents eucharistiques est né, uniquement, de la mutation du morceau de pain, dure tant que demeure quelque chose de ce pain sujet de la transsubstantiation, et cesse dès qu'il n'en reste plus rien ; sans que ce rapport de présence du corps du Christ au lieu du sacrement ait modifié en rien, ni en se produisant, ni en continuant, ni en cessant, le corps du Christ qui est au ciel et qui y demeure absolument inchangé. Tout comme, nous a dit saint Thomas, le titre de Seigneur qui convient à Dieu en raison de la créature, commence à lui convenir quand la créature commence d'être, lui convient tant que la créature demeure, et cesserait de lui convenir à l'instant où la créature ne serait plus. — *Neque enim haec inter se pugnant*, dirons-nous avec le concile de Trente (sess. XIII, ch. I), *ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in caelis assideat, juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit existendi ratione quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Dei cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus.*

On remarquera la précision de cette formule du concile de Trente. Elle nous parle du « Sauveur lui-même : *ipse Salvator noster* », Celui-là même qui « est toujours assis à la droite du Père dans les cieux selon le mode naturel d'exister : *semper ad dexteram Patris in cælis assideat juxta modum existendi naturalem* »; qui, « cependant, est présent, pour nous, par sa substance, sacramentellement dans une multitude d'autres lieux : *multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit* », et cela, « par une manière d'exister, qui, alors même que nous pouvons à peine la traduire par nos paroles, peut être saisie par notre pensée que la foi éclaire, comme possible à Dieu et que nous devons croire de la foi la plus constante : *existendi ratione, quam, etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus* ».

La clé de cette vue où notre raison éclairée par la foi peut saisir comme possible à Dieu, ce mode d'exister qui fait que le même Sauveur Jésus-Christ demeurant toujours assis à la droite du Père dans les cieux, selon le mode naturel d'exister, se trouve néanmoins présent pour nous sacramentellement, par sa substance, en une foule d'autres lieux sur la terre où se célèbre l'Eucharistie, — nous a été donnée par saint Thomas. Elle est dans le concept de transsubstantiation, tel qu'il l'a défini; et dans la distinction entre la présence *par mode de corps localisé* ou limité, selon ses dimensions, aux dimensions du lieu qui le contient, et la présence *par mode de substance*, qui, de soi, fait abstraction du lieu ou des dimensions. Dès lors, le Christ demeurera dans le ciel, selon sa présence par mode de corps localisé, sans avoir, de ce chef, aucun rapport aux dimensions du lieu où se trouvent les espèces sacramentelles; et, en vertu de la transsubstantiation, il acquerra un rapport de présence par mode de substance, avec tous les lieux où se trouveront les espèces sacramentelles, à l'instant même où la substance de ces espèces est changée en la sienne, conservera ce rapport tout le temps que ces espèces sacramentelles demeureront, et cessera d'avoir ce rapport aussitôt que ces espèces disparaîtront.

Mais ceci nous amène à l'article 7 de la question présente, où saint Thomas va commencer à traiter du mode dont le Christ est dans ce sacrement, en tant que ce mode et le Christ ainsi contenu dans ce sacrement peuvent former l'objet de nos connaissances. Si, en effet, la question, telle que saint Thomas va la poser, paraît plus restreinte, en réalité cependant elle déborde ce cadre et nous allons voir qu'elle a un sens beaucoup plus large et plus étendu. — Relativement au fait d'apercevoir le corps du Christ selon qu'il est dans ce sacrement, saint Thomas se demande deux choses : premièrement, si ce fait est possible; deuxièmement, comment il faut expliquer ce qu'on rapporte de quelques saints à ce sujet. — Et, d'abord, si le fait est possible. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si le corps du Christ, selon qu'il est dans ce sacrement, peut être vu par quelque œil, à tout le moins glorifié?

Les trois objections procèdent en prenant le mot *œil* dans son sens propre. Elles l'entendent seulement de l'œil corporel. Et elles essayent de prouver que « le corps du Christ, selon qu'il est dans ce sacrement, peut être vu par quelque œil » ainsi entendu, « à tout le moins par un œil glorifié ». — La première dit que « notre œil est empêché de voir le corps du Christ existant dans ce sacrement à cause des espèces sacramentelles qui l'entourent comme d'un voile. Or, l'œil glorifié ne peut être empêché par rien de voir n'importe quels corps selon qu'ils sont. Donc l'œil glorifié peut voir le corps du Christ selon qu'il est dans ce sacrement ». — La seconde objection en appelle à ce que « les corps glorieux des saints seront *configurés au corps de clarté du Christ*; comme il est dit *aux Philippiens*, ch. III (v. 21). Or, l'œil du Christ se voit lui-même selon qu'il est dans ce sacrement. Donc, par la même raison, n'importe quel autre œil glorifié peut le voir ». — La troisième objection fait observer que « les saints, lors de la résurrection,

seront *égaux aux anges*, comme il est dit en saint Luc, ch. xx (v. 36). Or, les anges voient le corps du Christ selon qu'il est dans ce sacrement; puisque même les démons ont été trouvés rendre hommage à ce sacrement et le redouter. Donc, par la même raison, l'œil glorifié peut le voir selon qu'il est dans ce sacrement ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « il n'est rien, qui, étant le même, puisse être vu par le même sous des apparences diverses. Or, l'œil glorifié voit toujours le Christ selon qu'Il est en sa propre apparence; conformément à cette parole d'Isaïe, ch. XXXIII (v. 17) : *Ils verront le Roi dans sa beauté*. Donc il semble qu'il ne voit pas le Christ selon qu'Il est sous l'apparence de ce sacrement ». — On remarquera une fois de plus, à l'occasion de cet argument *sed contra*, combien est absolue, dans la pensée de saint Thomas, l'identité substantielle et numérique du corps du Christ, se trouvant tout à la fois, *in sua specie*, au ciel, et, *sub specie sacramenti*, partout où se rencontrent les espèces eucharistiques.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'œil est double » ou peut se prendre en un double sens; « savoir, l'œil corporel, proprement dit; et l'œil intellectuel, qui se dit par mode de similitude » ou d'une façon métaphorique. — S'il s'agit de l'œil corporel, il faut dire qu' « il n'est aucun œil corporel, qui puisse voir le corps du Christ, selon qu'il se trouve dans ce sacrement. — D'abord, parce que le corps qui est vu agit sur le milieu par ses accidents. Or, les accidents du corps du Christ sont dans ce sacrement par l'entremise de la substance : de telle sorte que les accidents du corps du Christ n'ont pas de rapport immédiat ni à ce sacrement, ni aux corps qui l'entourent. Il suit de là qu'ils ne peuvent pas agir sur le milieu, de façon à pouvoir être vus par un œil corporel. — Une seconde raison est que, comme il a été dit plus haut (art. 1, *ad 3um*; art. 3), le corps du Christ est dans ce sacrement par mode de substance. Or, la substance, en tant que telle, n'est point visible à l'œil corporel, ni n'est soumise à un sens quelconque, non pas même à l'imagination, mais à la seule intelligence, dont l'objet est *ce qu'est la chose*, comme il est dit au

livre III *de l'Ame* (ch. VII, n. 7 ; de S. Th., leç. 11). D'où il suit qu'à proprement parler, le corps du Christ, selon le mode d'être qu'il a dans ce sacrement, ne peut être perçu ni par le sens, ni par l'imagination, mais par la seule intelligence, qui est appelée l'œil spirituel. — Toutefois, il est perçu diversement par les diverses intelligences. Comme, en effet, le mode d'être dont le Christ est dans ce sacrement est tout à fait surnaturel, il est, de soi, visible à l'œil surnaturel, qui est l'œil divin ; et, par suite, à l'intelligence béatifiée de l'ange ou de l'homme, qui, participant la clarté de l'intelligence divine, voit les choses qui sont surnaturelles par la vision de l'essence divine. L'intelligence de l'homme viateur ne peut le voir que par la foi ; comme toutes les autres choses » proprement « surnaturelles. L'intelligence angélique, elle-même, dans l'ordre de ses facultés naturelles, ne suffit pas à le voir. Et, aussi bien, les démons ne peuvent voir, par l'intelligence, le Christ dans ce sacrement, que par la foi, à laquelle ils n'adhèrent point par une volonté » bonne, « mais parce que l'évidence des signes les convainc, selon qu'il est dit, en saint Jacques, ch. II (v. 19), que *les démons croient et tremblent* ».

Nous voyons, par cette seconde partie du corps de l'article, combien l'objet du mystère de l'Eucharistie est élevé au-dessus de toute connaissance naturelle. Il est seulement proportionné à l'Intelligence divine. Nulle intelligence créée, non pas même l'intelligence angélique ne peut, d'elle-même, l'atteindre. Il n'y a donc pas à nous étonner que notre pauvre entendement ait tant de peine à s'en faire une idée. Il a d'autant plus de peine qu'il se trouve constamment embarrassé par mille fantômes venus de l'imagination et s'efforçant, bien qu'un tel objet soit tout à fait en dehors de leur sphère, de se représenter ce mystère à l'instar de leurs autres perceptions sensibles. Mais, si nous ne pouvons nous former une idée positive de ce mystère, si, depuis la transsubstantiation jusqu'aux dernières conséquences qui en découlent, tout est mystère pour nous, du moins en acceptant cette transsubstantiation telle que nous l'avons admise, nous avons pu, sans jamais avoir à revenir sur nos pas et sans jamais nous contredire, montrer que rien,

dans cette transsubstantiation et dans ses conséquences, n'était en opposition formelle avec les données de notre raison. Bien plus, par la suite admirable qui se remarquait dans ce mystère, par le lien étroit qui unissait entre eux tous les points de ce dogme, par l'harmonie qui réglait toutes ses parties, notre raison éprouvait une sorte de repos qui sans être celui de la pleine lumière, ne laissait pas que d'avoir quelque chose de très apaisant pour l'intelligence.

On aura remarqué la première raison donnée par saint Thomas dans le corps d'article que nous venons de lire. Grâce à cette raison, donnée ici par saint Thomas, le corps du Christ nous apparaît avec un caractère d'admirable inviolabilité dans ce divin sacrement de l'Eucharistie. Nul corps ne peut tomber sous l'action d'un autre corps, si ce n'est en raison ou par l'entremise de ses accidents : c'est en raison des accidents et par eux que nous atteignons la substance ; mais l'inverse n'est pas vrai. Puis donc que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement en raison de ses accidents, il en résulte de toute nécessité qu'il est absolument en dehors de nos atteintes et que nulle action ne saurait jamais lui nuire. Ceci est très précieux pour rassurer les âmes fidèles que troubleraient les profanations dont la divine Eucharistie est quelquefois l'objet de la part des méchants. — Il en résulte encore que les organes du corps du Christ, selon qu'Il est dans ce sacrement, ne sont point affectés ni par les espèces sacramentelles, ni par le milieu qui entoure ces espèces, ni par rien de ce qui peut se trouver dans ce milieu. Sa vue, son ouïe, son odorat, son goût, son toucher n'ont aucune relation directe avec toutes ces choses, et, par conséquent, n'en sont nullement impressionnés.

L'*ad primum* est en conformité parfaite avec la réflexion que nous venons de formuler. Il nous apprend à réduire à sa vraie valeur l'expression qui consiste à montrer le Christ dans ce sacrement comme *voilé* par les espèces sacramentelles. Si l'on voulait signifier, par là, que le corps du Christ est caché par les espèces sacramentelles comme par un voile, et qu'en soulevant ou en écartant ce voile, on pourrait le voir comme on

peut voir une statue quand on enlève le voile qui la cachait, l'expression ne serait pas vraie. En l'entendant ainsi, on serait le jouet de sa propre imagination. Mais, si on entend signifier, par cette expression imagée, que le corps du Christ n'étant sous les espèces sacramentelles que par mode de substance, il ne saurait tomber sous nos yeux, dans ce sens l'expression est exacte. Seulement, il ne s'ensuit pas, comme voulait le montrer l'objection ne distinguant pas ces divers sens, que l'œil d'un corps même glorifié puisse apercevoir le corps du Christ selon qu'il est dans ce sacrement. — « Notre œil corporel, dit saint Thomas, par les espèces sacramentelles est empêché de voir le corps du Christ existant sous elles non pas seulement par mode de chose qui recouvre et qui cache, comme nous sommes empêchés de voir ce qui est recouvert d'un voile corporel quelconque ; mais parce que le corps du Christ n'a point de rapport au milieu qui entoure ce sacrement par l'entremise de ses accidents propres, mais par l'entremise des espèces sacramentelles ».

L'*ad secundum* déclare que « l'œil corporel du Christ voit le Christ Lui-même qui existe sous ce sacrement ; mais cependant il ne peut pas voir le mode lui-même dont le Christ est sous ce sacrement, lequel relève de l'intelligence. Et, toutefois, il n'en est pas de même d'un autre œil glorifié. C'est qu'en effet, l'œil lui-même du Christ est sous ce sacrement : et en cela aucun autre œil glorifié n'est en conformité avec lui ». — Par rapport au corps du Christ, rien absolument n'est changé dans ses accidents intrinsèques ni dans les relations mutuelles des diverses parties. C'est uniquement par rapport aux corps environnants, que les accidents du corps du Christ ne jouent pas leur rôle propre d'accidents. Et voilà pourquoi, comme nul autre œil corporel n'est dans le corps du Christ, mais que tous, quels qu'ils soient, sont comparés au corps du Christ comme quelque chose d'extrinsèque, il en résulte que nul autre œil corporel, non pas même celui de la Bienheureuse Vierge, ne peut voir le corps du Christ existant dans ce sacrement. Et même pour l'œil corporel du Christ, on ne peut pas dire qu'il *voie le mode* dont le corps du Christ est dans ce sa-

crement. La raison en est très simple. Le corps du Christ étant dans ce sacrement par mode de substance, il n'y a que la faculté de connaître ou de voir dont la substance est l'objet propre qui puisse atteindre le mode dont nous parlons. Or, l'intelligence seule peut atteindre les substances ; nullement l'œil corporel.

L'*ad tertium* fait observer que « l'ange bon ou mauvais ne peut pas voir quelque chose de l'œil corporel, mais seulement de l'œil spirituel. Et, par suite, il n'y a pas similitude de raison, comme il ressort de ce qui a été dit » (au corps de l'article). — On ne peut pas argumenter de ce qui convient aux anges, soit naturellement soit surnaturellement, pour conclure que la même chose convienne aux saints ressuscités, en ce qui est du point qui nous occupe. Ce sont deux domaines complètement distincts. D'un côté, il s'agit d'esprits ; de l'autre, il s'agit de corps. Il ne saurait donc y avoir aucune parité.

Le corps du Christ, selon qu'il est dans ce sacrement, ne saurait être vu par un œil corporel, même glorifié. — Que penser, dès lors, de ces faits merveilleux, qu'on lit parfois dans certaines vies de saints, ou dans l'histoire de l'Église, et qui se présentent comme des apparitions miraculeuses du corps du Christ dans ce sacrement. C'est parfois un petit enfant qu'on dit avoir aperçu, ou bien une apparence de chair humaine, ou encore du sang. Tout le monde connaît la fameuse apparition de la Sainte-Chapelle, rendue célèbre par le mot de saint Louis. Et, de nos jours encore, certains faits de ce genre se seraient produits. Que devons-nous en penser ; et dans quels rapports tout cela se trouve-t-il avec la vérité du corps et du sang du Christ présents sous les espèces sacramentelles. Saint Thomas s'en enquiert et va nous répondre dans l'article qui suit, le dernier de la question présente.

Article VIII.

Si, quand, dans ce sacrement apparaît miraculeusement de la chair ou un enfant, le corps du Christ est là véritablement ?

Trois objections veulent prouver que « lorsque apparaît miraculeusement, dans ce sacrement, de la chair ou un enfant, le Christ n'est plus là véritablement ». — La première fait observer que « le corps du Christ cesse d'être dans ce sacrement, lorsque cessent d'être les espèces sacramentelles, ainsi qu'il a été dit (art. 6). Or, quand apparaît de la chair ou un enfant, les espèces sacramentelles cessent d'être. Donc le corps du Christ n'est point là véritablement ». — La seconde objection déclare que « partout où se trouve le corps du Christ, ou il est là sous son aspect propre, ou sous l'aspect du sacrement. Or, quand de telles apparitions se produisent, il est manifeste que le Christ n'est point là sous son aspect propre : parce que, dans ce sacrement, le Christ tout entier est contenu, qui demeure intégralement dans la forme dans laquelle Il est monté au ciel ; alors que, cependant, ce qui apparaît miraculeusement dans ce sacrement, est vu parfois comme un morceau de chair, et parfois comme un petit enfant. Il est manifeste aussi que le Christ n'est point là sous l'aspect du sacrement, qui est l'aspect du pain et du vin. Donc il semble que le corps du Christ n'est là en aucune manière ». — La troisième objection rappelle que « le corps du Christ commence d'être dans ce sacrement par la consécration et la conversion » ou la transsubstantiation, « comme il a été dit (art. 1 ; q. 75, art. 2 et suiv.). Or, la chair ou le sang qui apparaissent miraculeusement n'ont pas été consacrés, ni ils ne sont changés au vrai corps et au vrai sang du Christ. Donc sous ces espèces ne se trouve pas le corps et le sang du Christ ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que, « dans le cas de ces apparitions, on continue de rendre à ce qui apparaît ainsi le même culte qu'on rendait auparavant. Et cela ne se ferait

pas, si n'était point là véritablement le Christ, à qui nous rendons le culte de latrie. Donc, même quand ces apparitions se produisent, le Christ est sous le sacrement ».

Le corps de l'article va nous fournir un bel exemple de discussion philosophique et théologique s'exerçant sur les données de faits merveilleux ou extraordinaires. Saint Thomas commence par nous avertir que « c'est d'une double manière que se produisent ces sortes d'apparitions, où, parfois, est vu, dans ce sacrement, de façon miraculeuse, du sang, de la chair, ou aussi un petit enfant. Parfois, en effet, cela se produit du côté de ceux qui voient, dont les yeux sont modifiés d'une modification telle que s'ils voyaient expressément au dehors de la chair, ou du sang, ou un enfant, sans que pourtant aucune modification se soit produite du côté du sacrement Et ceci paraît avoir lieu, quand il en est un qui voit ainsi l'apparence de la chair ou d'un enfant, tandis que les autres continuent de voir, comme auparavant, l'aspect du pain ; ou encore si le même voit, à un moment, l'aspect de la chair ou d'un enfant, et, après, l'aspect du pain. Et, toutefois, il n'y a point là de déception, comme il arrive dans les prestiges des magiciens » ou des prestidigitateurs ; « parce que cette apparence est formée par Dieu dans l'œil du sujet en vue d'une vérité à représenter, c'est-à-dire pour manifester que véritablement le corps du Christ est sous ce sacrement. C'est ainsi, du reste, que le Christ Lui-même, sans qu'il y eût aucune déception, apparut » sous une autre forme aux disciples qui allaient à Emmaüs. Saint Augustin dit, en effet, dans son livre *Des Questions de l'Évangile* (liv. II, question dernière), que *si la fiction dont nous nous servons a pour but de signifier quelque chose, ce n'est pas un mensonge, mais une figure de la vérité.* Et, parce que dans le cas dont nous parlons il ne se produit aucun changement du côté du sacrement, il est manifeste que le Christ ne cesse pas d'être dans ce sacrement, quand une telle apparition se produit.

« D'autres fois, l'apparition a lieu non pas seulement avec une immutation du côté de ceux qui voient, mais parce que l'aspect qui est vu existe réellement au dehors. Il semble qu'il

en est ainsi quand tous voient l'aspect dont il s'agit; et que ce n'est point le fait d'un moment, mais que la chose dure pendant un long temps. Dans ce cas, il en est qui disent que ce qu'on voit est l'aspect véritable du corps du Christ. Et il n'empêche que parfois ce n'est pas le Christ tout entier qui est vu, mais une partie de la chair; ou aussi qu'Il n'est pas vu sous l'aspect de la jeunesse, mais sous celui d'un enfant, parce qu'il est au pouvoir du corps glorieux, comme nous le dirons plus loin (cf. *Supplément*, q. 85, art. 2, *ad 3um*), d'être vu par l'œil non glorifié ou selon le tout, ou en partie, et sous son aspect propre ou sous un aspect étranger, comme il sera dit plus loin. — Mais ceci ne paraît pas convenir. — D'abord, parce que le corps du Christ ne peut être vu sous son aspect propre qu'en un seul lieu où Il se trouve contenu et limité. Aussi bien, dès là qu'Il est vu sous son aspect propre et qu'il est adoré dans le ciel, Il n'est pas vu sous son aspect propre dans ce sacrement. — En second lieu, parce que le corps glorieux qui apparaît comme il veut, après l'apparition disparaît comme il veut; et c'est ainsi qu'il est dit, en saint Luc, chapitre dernier (v. 31), que le Seigneur *disparut aux yeux des disciples*. Or ce qui apparaît, dans ce sacrement, sous l'aspect de chair, demeure longtemps. Bien plus, on lit que cela a été renfermé, et, sur le conseil de nombreux évêques, conservé dans le ciboire. Chose qu'on ne peut absolument pas supposer au sujet du Christ selon son aspect propre.

« Et c'est pourquoi il faut dire que les dimensions précédentes demeurant toujours, il se produit miraculeusement une certaine immutation des autres accidents, comme la figure, la couleur et le reste de même nature, en telle manière que l'on voie de la chair, du sang, ou un enfant. Et, comme il a été dit précédemment, ce n'est point là une déception; parce que cela se fait en figure d'une certaine vérité, savoir pour montrer, par cette apparition miraculeuse, que se trouve véritablement, dans ce sacrement, le corps et le sang du Christ.

« Par où l'on voit que les dimensions demeurant, qui sont le fondement des autres accidents, comme il sera dit plus loin (q. 97, art. 2), le corps du Christ demeure véritablement dans

ce sacrement », quand ces sortes d'apparitions se produisent, même sous le mode qui suppose un changement extérieur du côté du sacrement.

L'*ad primum* précise que même « avec ces sortes d'apparitions, les espèces sacramentelles demeurent, parfois totalement » et sans que rien soit changé « en elles-mêmes, et, les autres fois, selon ce qu'il y a de principal en elles, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* répond en redisant que « dans ces sortes d'apparitions, comme il a été dit (au corps de l'article), n'est pas vu l'aspect propre du Christ » selon qu'Il est en Lui-même et qu'on le voit au ciel ; « mais un aspect miraculeux est formé soit dans les yeux de ceux qui regardent, soit aussi dans les dimensions sacramentelles elles-mêmes, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* redit aussi que « les dimensions du pain et du vin consacré demeurent, un changement miraculeux se faisant, à leur sujet, quant aux autres accidents, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

La doctrine formulée dans ces réponses et aussi à la fin du corps de l'article nous apparaîtra mieux, quand nous aurons vu la question suivante où saint Thomas va examiner précisément ce qui a trait aux accidents eucharistiques considérés en eux-mêmes. Cette question est la dernière qui nous reste à étudier au sujet de la matière du sacrement de l'Eucharistie. — Après avoir traité de cette matière prise en elle-même (q. 74), nous l'avons considérée en tant que consacrée ; et, comme consacrée, nous avons vu, d'abord, ce qui se passait en elle, sous le coup de la consécration (q. 75) ; puis, ce qu'il en résultait pour Celui qui, en vertu de la consécration, se trouvait désormais en elle (q. 76). Nous devons maintenant considérer l'état ou les conditions de ce qui demeure de cette matière ainsi consacrée. Nous avons vu, dans la question 75, que, sous le coup de la consécration, tout ce qui constituait la matière du sacrement de l'Eucharistie, à parler de la substance de cette matière, était changé au corps ou au sang du Christ, et que

demeuraient, seuls, les accidents de cette matière. C'est donc l'état ou la condition de ces accidents demeurant ainsi après la consécration, que nous devons maintenant considérer. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVII

DES ACCIDENTS QUI DEMEURENT DANS CE SACREMENT

Cette question comprend huit articles :

1° Si les accidents qui demeurent sont sans sujet ?
2° Si la quantité dimensive est le sujet des autres accidents ?
3° Si ces sortes d'accidents peuvent changer quelque corps extrinsèque ?
4° S'ils peuvent se corrompre ?
5° Si d'eux quelque chose peut s'engendrer ?
6° S'ils peuvent nourrir ?
7° De la fraction du pain consacré.
8° Si au vin consacré quelque chose peut se mélanger ?

De ces huit articles, les deux premiers traitent des accidents du pain et du vin quant à l'*être*; les six autres, quant à l'*agir* ou au *pâtir*. — Quant à l'être : premièrement, d'une façon absolue (art. 1); deuxièmement, d'une façon relative, ou plutôt comparative des divers accidents entre eux (art. 2). — Et d'abord, d'une façon absolue. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les accidents demeurent, dans ce sacrement, sans sujet?

Quatre objections veulent prouver que « les accidents ne demeurent pas, dans ce sacrement, sans sujet ». — La première déclare que « rien de désordonné ou de trompeur ne doit être dans ce sacrement de la vérité. Or, que des accidents soient sans sujet est contre l'ordre des choses que Dieu a établi dans la nature. Et cela paraît aussi tourner à une certaine tromperie, attendu que les accidents sont les signes de la nature du

sujet. Donc, dans ce sacrement, les accidents ne sont pas sans sujet ». — La seconde objection dit qu' « il ne peut pas se faire, même par miracle, que la définition d'une chose soit séparée de cette chose; ou qu'à une chose convienne la définition d'une autre chose : par exemple, que l'homme, demeurant homme, soit un animal sans raison. Il s'ensuivrait, en effet, que les contradictoires seraient simultanément : car *la Définition est ce que le nom de la chose signifie*, comme il est dit au livre IV des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 16; Did., liv. III, ch. VII, n. 9). Or, à la définition de l'accident appartient qu'il soit sans sujet; et à la définition de la substance, qu'elle subsiste par soi, non en un sujet. Donc, même par miracle, il ne se peut pas faire que, dans ce sacrement, les accidents soient sans sujet ». — La troisième objection fait observer que « l'accident tire son individuation du sujet. Si donc les accidents demeurent, dans ce sacrement, sans sujet, ils ne seront pas individués, mais universels. Ce qui est manifestement faux; parce que, dès lors, ils ne seraient plus sensibles mais seulement intelligibles ». — La quatrième objection arguë de ce que « les accidents, par la consécration de ce sacrement, ne deviennent point composés. Or, avant la consécration, ils n'étaient pas composés : ni de matière et de forme » comme la substance corporelle; « ni de ce qui est et de ce par quoi il est », ou d'essence et d'être, comme le suppôt qui subsiste. « Donc, après la consécration, ils ne sont pas composés de l'une ou de l'autre de ces deux manières. Et ceci est un inconvénient. Car il s'ensuivrait qu'ils seraient plus simples que les anges, alors que ces accidents demeurent cependant quelque chose de sensible. Donc les accidents ne demeurent pas, dans ce sacrement, sans sujet ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Grégoire dit, dans une homélie de Pâques (ou plutôt Lanfranc, *Du corps et du sang du Seigneur*, ch. XX), que *les espèces sacramentelles sont les vocables de ces choses qui furent auparavant, savoir le pain et le vin*. Et ainsi, puisque la substance du pain et du vin ne demeure pas, il semble que ces sortes d'espèces sont sans sujet ».

Au corps de l'article, saint Thomas constate que « les accidents du pain et du vin que nous saisissons, par les sens, demeurer dans ce sacrement après la consécration, ne sont pas, comme dans leur sujet, dans la substance du pain et du vin qui ne demeure pas, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 75, art. 2). Ni, non plus, dans la forme substantielle » du pain « qui ne demeure pas (*Ibid.*, art. 6); et, demeurerait-elle, il serait impossible qu'elle soit sujet » de ces accidents, « comme on le voit par Boèce, au livre *de la Trinité* (liv. I, ch. II). Il est manifeste aussi que ces sortes d'accidents ne sont pas dans la substance du corps et du sang du Christ comme dans leur sujet. La substance du corps humain, en effet, ne peut, en aucune manière, être affecté de ces sortes d'accidents; et il n'est pas possible, non plus, que le corps du Christ, étant glorieux et impassible, soit altéré à l'effet de recevoir ces sortes de qualités ».

Tout en constatant et en reconnaissant cela, « il en est qui disent que ces accidents se trouvent, comme en un sujet, dans l'air environnant. — Mais », déclare saint Thomas, « cela, non plus, ne peut pas être. — D'abord, parce que l'air n'est pas de nature à recevoir ces sortes d'accidents. — Secondement, parce ces sortes d'accidents ne sont pas où l'air se trouve. Bien plus, au mouvement de ces espèces, l'air est chassé. — Troisièmement, parce que *les accidents ne passent pas d'un sujet en un autre* », selon que s'en explique Boèce dans son Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, livre I; « de telle sorte que le même accident numérique qui fut d'abord dans un sujet soit ensuite en un autre. L'accident, en effet, a son unité numérique du sujet où il se trouve. Il n'est donc pas possible que restant numériquement le même, il soit tantôt dans ce sujet et tantôt dans cet autre sujet. — Quatrièmement, parce que l'air, n'étant pas dépouillé de ses propres accidents, il aurait tout ensemble ses propres accidents et ces accidents étrangers. — On ne peut d'ailleurs pas dire que cela se fasse miraculeusement par la vertu de la consécration; parce que les paroles de la consécration ne signifient pas cela; et elles ne font que ce qu'elles signifient.

« Il reste donc », conclut saint Thomas, « que les accidents,

dans ce sacrement, demeurent sans sujet. Or, cela, ajoute-t-il, la vertu divine peut le faire. Dès là, en effet, que l'effet dépend de la cause première plus que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut, par sa vertu infinie, conserver dans l'être l'accident après qu'a été enlevée la substance qui était la cause propre le conservant dans l'être; comme aussi Il peut produire sans les causes naturelles les autres effets des causes naturelles : c'est ainsi qu'Il forma le corps humain » du Christ « dans le sein de la Vierge, *sans la vertu séminale de l'homme* » (Hymne des première vêpres de la Nativité). — Cette raison est de toute évidence. Elle ne souffre aucune réplique.

L'*ad primum* apporte une belle distinction, qu'il faut soigneusement noter, entre ce qu'on pourrait appeler l'ordre commun ou ordinaire et un certain ordre de privilège ou d'exception. « Rien n'empêche qu'une chose soit ordonnée selon la loi commune de la nature et que ce qui lui est contraire soit ordonné selon le privilège spécial de la grâce; comme on le voit dans la résurrection de morts ou dans la guérison d'aveugles. Même dans les choses humaines, certains avantages sont concédés à quelques-uns, par un privilège spécial, en dehors de la loi commune. Et c'est ainsi que contrairement à l'ordre commun de la nature, où l'accident est dans un sujet, ici, par une raison spéciale, selon l'ordre de la grâce, les accidents se trouvent, dans ce sacrement, sans sujet, pour les raisons données plus haut » (q. 75, art. 5).

L'*ad secundum* est d'une importance extrême. Il formule un point de doctrine qui éclaire des plus vives clartés le domaine de la raison philosophique en ce qu'elle a de plus délicat et de plus profond. — « L'être n'étant pas un genre » d'être, mais dominant tous les genres qui n'en sont que des participations diverses, « cela même qui est d'être, ne peut pas être l'essence soit de la substance soit de l'accident ». L'être actue les essences, mais ne les constitue pas. « Donc la définition » donnant l'essence « de la substance n'est pas : *ce qui est par soi sans sujet;* ni, non plus, la définition » donnant l'essence « de l'accident », pour autant que l'accident peut avoir

une essence et une définition : « *ce qui est dans un sujet* ». Ce n'est pas ainsi qu'il faut s'exprimer en rigueur de langage philosophique. Il faut dire que « à la quiddité ou à l'essence de la substance *il convient d'avoir l'être non dans un sujet;* et à la quiddité ou à l'essence de l'accident *il convient d'avoir l'être dans un sujet.* Or, dans ce sacrement, il n'est pas donné aux accidents qu'en vertu de leur essence ils soient sans sujet; ceci leur convient par la vertu divine qui les soutient » et les conserve miraculeusement « dans l'être », suppléant le rôle de la substance disparue. « Et c'est pourquoi, ils ne cessent pas d'être des accidents »; ils ne passent point dans la catégorie de la substance. « La définition de l'accident n'est point séparée d'eux » : elle leur convient toujours. Ils sont toujours ce à quoi il convient, par nature, d'être dans un sujet; bien que, dans l'ordre surnaturel des sacrements, ils se trouvent, en fait, par un miracle de la toute-puissance de Dieu, en dehors de tout sujet. Par où l'on voit que « la définition de la substance ne leur convient pas ». Et donc la difficulté formidable que soulevait l'objection se trouve merveilleusement résolue.

L'*ad tertium* fait observer que « ces sortes d'accidents avaient acquis l'être individuel dans la substance du pain et du vin. Et une fois cette substance changée au corps et au sang du Christ, ces accidents demeurent, par la vertu divine, dans cet être individué qu'ils avaient auparavant », lorsque la substance du pain et du vin était là ». Aussi bien ils sont particuliers et sensibles », non universels et intelligibles, comme le voulait l'objection.

L'*ad quartum* complète toute cette admirable doctrine si profonde et si lumineuse. « Ces sortes d'accidents, quand la substance du pain et du vin était là, n'avaient pas eux-mêmes l'être, pas plus que ne l'ont les autres accidents : c'était leur substance qui avait l'être par eux; comme la neige est blanche par la blancheur. Mais, après la consécration, les accidents eux-mêmes qui demeurent ont l'être. D'où il suit qu'ils sont composés d'*être* et de *ce qui est*, comme il a été dit, dans la Première Partie, au sujet des anges (q. 50,

art. 2, *ad 3um*). Et, en plus, ils ont la composition », propre à la quantité, qui est celle « des parties quantitatives ».

Les accidents eucharistiques demeurent, après la consécration, sans sujet. Ce sont les mêmes accidents de la substance qui était là. Mais, maintenant, cette substance n'est plus là, portant ces accidents. Les accidents demeurent seuls. Et tandis que, auparavant, ce n'étaient pas eux, à proprement parler, qui étaient, mais la substance qui était par eux, qu'ils étaient seulement des formes, des qualités, des modes d'être, en raison desquels le pain et le vin pouvaient être dits de telle quantité, de telle forme, de telle figure, de telle couleur, de telle saveur, maintenant ils ont l'être. Il n'y a plus quelque chose qui soit par eux ; ce sont eux-mêmes qui sont. — Mais est-ce au même titre que nous pouvons et devons dire cela de tous les accidents eucharistiques. Ou faudrait-il le réserver plus spécialement à l'un d'entre eux, qui jouerait lui-même, par rapport aux autres, le rôle de sujet.

C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si, dans ce sacrement, la quantité dimensive du pain et du vin est le sujet des autres accidents?

Quatre objections veulent prouver que « dans ce sacrement, la quantité dimensive du pain et du vin n'est pas le sujet des autres accidents ». — La première arguë de ce que « *l'accident n'a pas d'accident* (Aristote, liv. IV *des Métaphysiques :* de S. Th., leç. 2 ; Did., livre III, ch. IV). C'est, qu'en effet, aucune forme ne peut être sujet, la raison de sujet étant une propriété de la matière. Or, la quantité dimensive est un certain accident. Donc elle ne peut pas être le sujet d'autres accidents ». — La seconde objection dit que « comme la quantité est individuée par la substance, de même aussi les autres ac-

cidents. Si donc la quantité dimensive demeure individuée selon l'être qui était d'abord, dans lequel elle est conservée, par la même raison les autres accidents demeurent individués selon l'être qu'ils avaient d'abord dans la substance. Ils ne sont donc pas dans la quantité dimensive, comme dans leur sujet, tout accident étant individué par son sujet ». — La troisième objection fait observer que parmi les autres accidents du pain et du vin, qui demeurent, les uns perçoivent aussi le rare et le dense. Or, ils ne peuvent pas être dans la quantité dimensive existant hors de la matière. C'est qu'en effet le rare est ce qui a peu de matière sous de grandes dimensions ; et le dense est ce qui a beaucoup de matière sous de petites dimensions, comme il est dit au livre IV des *Physiques* (ch. IX ; de S. Th., leç. 14). Donc il semble que la quantité dimensive ne peut pas être le sujet des accidents qui demeurent dans ce sacrement ». — La quatrième objection en appelle à ce que « la quantité séparée du sujet semble être la quantité mathématique, laquelle n'est point sujet des qualités sensibles. Puis donc que les accidents qui demeurent dans ce sacrement sont sensibles, il semble qu'ils ne puissent pas être, dans ce sacrement, comme dans leur sujet dans la quantité du pain et du vin qui demeure après la consécration ».

L'argument *sed contra* déclare que « les qualités ne sont divisibles qu'accidentellement, c'est-à-dire en raison du sujet où elles se trouvent. Or, les qualités qui demeurent dans ce sacrement sont divisées par la division de la quantité dimensive, comme les sens en témoignent. Donc la quantité dimensive est le sujet des accidents qui demeurent dans ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est nécessaire de dire que les autres accidents qui demeurent dans ce sacrement, sont, comme dans leur sujet, dans la quantité dimensive du pain et du vin qui demeure ». — De cette affirmation hardie et si nette, saint Thomas donne trois raisons, riches d'aperçus philosophiques. — « La première raison est qu'il tombe sous le sens qu'il y a là une certaine étendue ou quantité colorée et affectée des autres accidents ; et, en ces choses-là », qui constituent son domaine, « le sens ne se trompe pas. —

Une seconde raison est que la première disposition de la matière est la quantité dimensive » : l'être matériel a, du côté de la matière, pour premier accident qui l'affecte, l'étendue, les dimensions ; « c'est, du reste, pour cela, que Platon assigne pour premières différences de la matière, le *grand* et le *petit* (cf. Aristote, *Métaphysiques*, liv. I ; de S. Th., leç. 11). Et parce que le premier sujet est la matière », rien n'étant au delà ou au-dessous dans l'ordre du principe réceptif, « il s'ensuit que tous les autres accidents se réfèrent au sujet par l'entremise de la quantité dimensive : c'est ainsi que le premier sujet de la couleur est dit être la surface; en raison de quoi », ajoute saint Thomas, « d'aucuns ont affirmé que les dimensions étaient les substances des corps, selon qu'il est marqué au livre III des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 13; Did., liv. II, ch. v) » : cette opinion, rappelée ici par Aristote et saint Thomas, devait être reprise par Descartes. « Et parce que », poursuit le saint Docteur, « quand le sujet est enlevé, les accidents demeurent » dans l'Eucharistie, « selon l'être qu'ils avaient auparavant, il s'ensuit que tous les accidents demeurent fondés sur la quantité dimensive. — La troisième raison est que le sujet étant le principe d'individuation pour les accidents » — ils ne sont individués, en effet, que parce qu'ils se trouvent dans tel sujet, « il faut que ce qu'on assigne comme sujet de certains accidents, soit, d'une certaine manière, principe d'individuation. Il est, en effet, de la raison de l'individu qu'il ne puisse pas se trouver en plusieurs. Et ceci », qu'un être ne puisse pas se trouver en plusieurs, « se produit d'une double manière. D'abord, parce qu'il n'est pas de nature à se trouver en quelque chose. De cette sorte, les formes immatérielles séparées, qui subsistent par elles-mêmes, sont aussi par elles-mêmes individuées. D'une autre manière », il arrive qu'une chose ne peut pas être en plusieurs, « de ce que la forme substantielle ou accidentelle peut bien, par sa nature, être en quelque chose, mais non en plusieurs : telle, cette blancheur qui est dans ce corps. Au sens du premier mode, la matière est le principe de l'individuation pour toutes les formes qui » ne sont pas subsistantes, mais qui « sont inhérentes » à un sujet. « Ces formes,

en effet, pour ce qui est d'elles-mêmes, étant de nature à être en quelque chose, dès là que l'une d'elles est reçue dans la matière, qui », en fait, étant le premier sujet, « n'est pas en quelque autre chose, « a ceci qu'elle-même existant de la sorte », dans la matière, « ne peut déjà plus être en un autre. Au sens du second mode, il faut dire que le principe de l'individuation est la quantité dimensive. C'est par là, en effet, qu'une chose est de nature à n'être qu'en une seule chose, que cette chose est indivise en soi et divisée » ou séparée « de toutes les autres choses. Or, la division convient à la substance en raison de la quantité, comme il est dit au livre I des *Physiques* (ch. II, n. 10, 13 ; de S. Th., leç. 3). Et c'est pourquoi la quantité dimensive elle-même est un certain principe d'individuation pour ces sortes de formes, pour autant que des formes diverses en nombre se trouvent en diverses parties de la matière. De là vient que la quantité dimensive elle-même a de soi une certaine individuation : si bien que nous pouvons imaginer plusieurs lignes de même espèce différant par la position, qui rentre dans la définition de cette sorte de quantité : il convient, en effet, à la dimension qu'elle soit *une quantité ayant une position* (Aristote, *Catégories*, ch. IV, n. 1). Et c'est pour cela que la quantité dimensive peut plutôt être le sujet des autres accidents, qu'inversement ».

L'*ad primum* accorde que « l'accident par soi ne peut pas être le sujet d'un autre accident, attendu qu'il n'est point par soi » : ceci est le propre de la substance, d'être une nature à qui il convient d'être par soi. « Mais selon qu'il est en un autre » comme dans son sujet, « un accident est dit être sujet d'un autre pour autant qu'un accident est reçu dans le sujet par l'entremise d'un autre : c'est ainsi que la surface est dite être le sujet de la couleur. Lors donc qu'à un accident il est donné, miraculeusement, d'être par soi, il peut aussi par soi être le sujet d'un autre accident ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « les autres accidents, même selon qu'ils étaient dans la substance du pain, étaient individués par l'entremise de la quantité dimensive, comme il a été dit (au corps de l'article). Et voilà pourquoi c'est plutôt

la quantité dimensive qui est le sujet des autres accidents demeurant dans ce sacrement, qu'inversement ».

L'*ad tertium* dit que « le rare » ou le dilaté « et le dense sont de certaines qualités qui sont dans les corps une conséquence de ce qu'ils ont beaucoup ou peu de matière sous leurs dimensions; comme, du reste, tous les autres accidents sont une conséquence des principes de la substance. Et, de même que, la substance étant enlevée, sont conservés, par la vertu divine, les autres accidents; de même, la matière étant enlevée, sont conservées, par la vertu divine, les qualités qui sont une conséquence de la matière, comme le rare et le dense ».

L'*ad quartum* répond que « la quantité mathématique ne fait pas abstraction de la matière intelligible, mais de la matière sensible, comme il est dit au livre VII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. VI, ch. x, n. 13). Or, la matière est dite sensible en raison de ce qu'elle est soumise aux qualités sensibles. Par où il est manifeste que la quantité dimensive qui demeure, dans ce sacrement, sans sujet, n'est point la quantité mathématique ».

Les accidents eucharistiques qui demeurent sans sujet, après la consécration, ne sont pourtant pas sans sujet, d'une façon absolue. Au fond, il n'y a que la quantité qui soit absolument privée de sujet. Les autres accidents ont pour sujet la quantité elle-même. Il n'y a plus là, sur l'autel, un quelque chose qui soit étendu; mais il y a une certaine étendue qui est ronde, blanche, savoureuse, et le reste, dont témoignent nos sens. — Après avoir considéré ce qu'il en est des accidents eucharistiques quant à leur *être*, nous devons maintenant les considérer quant à leur *agir* ou leur *pâtir*. C'est l'objet des six articles qui vont suivre. — D'abord, quant à leur *agir*. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les espèces qui demeurent dans ce sacrement peuvent modifier quelque chose d'extrinsèque ?

Trois objections veulent prouver que « les espèces qui demeurent dans ce sacrement ne peuvent point changer quelque chose d'extrinsèque ». — La première en appelle à ce qu' « il est prouvé, au livre VII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7 ; Did., liv. VI, ch. VIII, n. 5), que les formes qui sont dans la matière sont produites par des formes qui sont aussi dans la matière et non par des formes hors de la matière », comme sont les formes séparées ou les formes pures : « et cela, parce que le semblable produit un semblable à soi ». Il faut toujours qu'il y ait une certaine similitude entre l'effet produit et la cause qui le produit. « Or, les espèces sacramentelles sont des espèces sans matière ; car elles demeurent sans sujet, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. 1). Donc elles ne peuvent point changer la matière extérieure, en y introduisant une forme ». — La seconde objection fait observer que « l'action du premier agent » ou de l'agent principal « venant à cesser, il est nécessaire que cesse l'action de l'instrument : c'est ainsi que si le forgeron se repose, le marteau n'est point mû. Or, toutes les formes accidentelles agissent comme instruments en vertu de la forme substantielle qui a raison d'agent principal. Puis donc que, dans ce sacrement, ne demeure point la forme substantielle du pain et du vin, comme il a été vu plus haut (q. 75, art. 6), il semble que les formes accidentelles qui demeurent ne peuvent pas agir à l'effet de changer la matière extérieure ». — La troisième objection dit que « rien n'agit au delà de son espèce, attendu que l'effet ne peut pas l'emporter sur sa cause. Or, les espèces sacramentelles sont toutes des accidents. Donc elles ne peuvent point changer la matière extérieure, à tout le moins pour l'amener à une autre forme substantielle ».

L'argument *sed contra* oppose que « si les espèces qui demeu-

rent ne pouvaient point changer les corps extérieurs » en agissant sur eux, « elles ne seraient point perçues par les sens. Et, en effet, une chose est perçue par le sens parce que le sens est affecté par l'objet sensible, ainsi qu'il est dit au livre II *de l'Ame* » (ch. XII, n. 1 ; de S. Th., leç. 24).

Au corps de l'article, saint Thomas invoque ce principe, que « tout être agit selon qu'il est en acte. Il suit de là que tout être aura à l'agir, le même rapport qu'il a à l'être. D'autre part, selon qu'il a été dit (art. 1, *ad 3um*), il a été donné, par la vertu divine, aux espèces sacramentelles de demeurer dans leur être qu'elles avaient quand la substance du pain et du vin existait. Il s'ensuit qu'elles demeurent aussi dans leur agir. Et c'est pourquoi toute action qu'elles pouvaient produire quand la substance du pain et du vin existait, elles peuvent aussi la produire quand la substance du pain et du vin est passée au corps et au sang du Christ. Il n'est donc pas douteux qu'elles peuvent changer les corps extérieurs ».

L'*ad primum* répond dans le sens de cette belle doctrine du corps de l'article. « Les espèces sacramentelles, bien qu'elles existent sans matière » qui les porte, « retiennent cependant le même être qu'elles avaient d'abord dans la matière. Et c'est pourquoi, selon leur être elles sont assimilées aux formes qui sont dans la matière ».

L'*ad secundum* est une nouvelle application de la même grande doctrine. « L'action de la forme accidentelle dépend de l'action de la forme substantielle, comme l'être de l'accident dépend de l'être de la substance. Et c'est pourquoi, de même que par la vertu divine il est donné aux espèces sacramentelles de pouvoir être sans la substance ; de même il leur est donné de pouvoir agir sans la forme substantielle, par la vertu de Dieu de qui dépend, comme du premier agent, toute action de la forme et substantielle et accidentelle ».

L'*ad tertium* a une remarque du plus haut intérêt pour la philosophie de la nature, comme, du reste, toutes ces admirables réponses de la question que nous lisons. « Le changement qui va à l'introduction d'une forme substantielle ne se fait point par la forme substantielle immédiatement, mais par

l'entremise des qualités actives et passives qui agissent dans la vertu de la forme substantielle. Or, cette vertu instrumentale est conservée dans les espèces sacramentelles, par la vertu divine, comme elle était auparavant. Elles peuvent donc agir par mode de causes instrumentales à l'effet d'introduire une forme substantielle : et, de cette sorte, une chose peut agir au delà de son espèce, non par sa vertu propre, mais par la vertu du principal agent ».

Les accidents eucharistiques gardant, après la consécration, le même être qu'ils avaient avant, quoique d'une autre manière, continuent de même à garder leurs actions respectives. Il n'y a donc pas de différence, quant à l'*agir*, entre les accidents eucharistiques avant la consécration et ces mêmes accidents après la consécration. — En est-il de même pour ce qui est du *pâtir*. Les accidents eucharistiques sont-ils, après la consécration comme avant, susceptibles des mêmes modifications, des mêmes changements. C'est ce que nous devons maintenant considérer. — Et, d'abord, des changements les plus profonds, tels que la corruption et tout ce qui s'ensuit (art. 4-6); ensuite, de certaines modifications particulières, plus superficielles, moins complètes, telles que la fraction, pour les espèces du pain, la permixtion ou le mélange pour les espèces du vin (art. 7-8). — Pour ce qui est de l'altération ou de la mutation complète, totale, pouvant aller jusqu'à la corruption, saint Thomas l'étudie d'abord dans son fait, ou en elle-même (art. 4); puis, dans ses conséquences (art. 5, 6). — Pour ce qui est de son fait, ou en elle-même, saint Thomas se demande si, quand il s'agit des accidents eucharistiques, une telle mutation doit être tenue pour possible. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les espèces sacramentelles peuvent être corrompues?

Trois objections veulent prouver que « les espèces sacramentelles ne peuvent point se corrompre ». — La première dit que

« la corruption se produit par la séparation de la forme d'avec la matière. Or, la matière du pain ne demeure pas dans ce sacrement, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 75, n. 4, 8). Donc ces sortes d'espèces ne peuvent pas se corrompre ». — La seconde objection déclare qu' « aucune forme ne se corrompt, sinon par occasion et accidentellement, lorsque son sujet se corrompt : et de là vient que les formes qui subsistent par soi sont incorruptibles, comme on le voit dans les formes spirituelles. Or, les espèces sacramentelles sont des formes sans sujet. Donc elles ne peuvent pas se corrompre ». — La troisième objection formule ce dilemme. « Si elles se corrompent, ce sera ou naturellement, ou par miracle. Ce n'est point naturellement ; parce qu'on ne peut assigner là un sujet de la corruption, qui demeure quand la corruption est terminée », comme il arrive en toute corruption : et c'est ainsi, par exemple, qu'après la destruction du bois par le feu, il demeure la cendre. « Semblablement, aussi, ce n'est point par miracle » qu'elles se corrompent ; « parce que les miracles qui se font dans ce sacrement sont dus à la vertu de la consécration, par laquelle les espèces sacramentelles sont » au contraire « conservées : or, la même chose ne peut pas être cause de la conservation et de la corruption. Il s'ensuit que les espèces sacramantelles ne peuvent en aucune manière se corrompre ».

L'argument *sed contra* fait observer simplement que « les sens saisissent que des hosties consacrées se putréfient et se corrompent ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir la corruption. « La corruption est *le mouvement de l'être au non-être* (liv. V des *Physiques*, ch. II, n. 7 ; de S. Th., leç. 2). Or, il a été dit plus haut (art. 3), que les espèces sacramentelles retiennent le même être qu'elles avaient auparavant quand existait la substance du pain et du vin. De même donc que l'être de ces accidents pouvait se corrompre quand existait la substance du pain et du vin ; de même aussi il peut se corrompre, cette substance ayant disparu. Et, précisément, ces sortes d'accidents pouvaient se corrompre d'abord, d'une double ma-

nière : par soi ; et par occasion ou accidentellement. Par soi, comme par l'altération des qualités; et l'augmentation ou la diminution de la quantité : non selon le mode d'augmentation ou de diminution qui ne se trouve que dans les seuls corps animés, auxquels n'appartient point la substance du pain et du vin ; mais par addition ou par division : car, ainsi qu'il est dit au livre III des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 13; Did., liv. II, ch. v, n. 10), par la division la dimension qui était une est détruite et on en a deux, et, par l'addition, inversement, de deux dimensions il s'en fait une. De cette manière, il est manifeste que ces sortes d'accidents peuvent se corrompre après la consécration. Car la quantité dimensive elle-même qui demeure est susceptible de division et d'addition; et, comme elle est le sujet des qualités sensibles, ainsi qu'il a été dit (art. 2), elle peut aussi être le sujet de leur altération, comme si, par exemple, est altérée la couleur ou la saveur du pain ou du vin. Ces mêmes espèces ou accidents pouvaient se corrompre auparavant par occasion ou accidentellement, par la corruption de leur sujet. Et, de cette manière, ils peuvent se corrompre aussi après la consécration. Bien que, en effet, leur sujet ne demeure pas, il demeure cependant l'être qu'avaient ces sortes d'accidents dans leur sujet, lequel est propre et conforme au sujet. Il suit de là que cette sorte d'être peut être corrompu par l'action d'un agent contraire, comme était corrompue la substance du pain et du vin : laquelle, du reste, n'était point corrompue sans qu'eût lieu, au préalable, l'altération à l'endroit des accidents ».

« Toutefois », poursuit saint Thomas, « il faut distinguer entre l'une et l'autre de ces deux corruptions. C'est qu'en effet, comme le corps et le sang du Christ succèdent, dans ce sacrement, à la substance du pain et du vin, s'il se produit, du côté des accidents, un changement tel qu'il n'aurait pas suffi à corrompre le pain et le vin, ce changement ne fait pas que le corps et le sang du Christ cessent d'être dans ce sacrement : soit que l'immutation se produise du côté de la qualité, comme, par exemple, s'il se produit un léger changement dans la couleur ou la saveur du vin et du pain ; soit qu'elle se produise

du côté de la quantité, comme si le pain ou le vin sont divisés en telles parties que la nature du pain et du vin puisse encore être conservée en elles. Si, au contraire, l'immutation est telle que la substance du pain et du vin en eût été corrompue, le corps et le sang du Christ ne demeurent point sous ce sacrement. Et cela, soit du côté des qualités, comme si la couleur et la saveur et les autres qualités du pain et du vin sont changées de telle sorte qu'elles deviennent incompatibles avec la nature du pain et du vin ; soit, aussi, du côté de la quantité, comme si le pain est réduit en poussière ou si le vin est divisé en parties si minimes que ce ne soient plus les espèces du pain et du vin ».

L'*ad primum* accorde que « la corruption impliquant de soi que soit enlevé l'être de la chose, en tant que l'être d'une certaine forme est dans la matière, il s'ensuit que par la corruption la forme est séparée de la matière. Mais si l'être dont il s'agit n'était point dans la matière, avec ceci pourtant qu'il serait semblable à celui qui est dans la matière, il pourrait être enlevé par la corruption, même la matière n'existant pas : et c'est ce qui se produit dans ce sacrement, comme on le voit par ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « les espèces sacramentelles, bien qu'elles soient des formes non dans la matière, ont cependant l'être qu'elles avaient auparavant dans la matière ».

L'*ad tertium* répond que « cette corruption des espèces n'est pas miraculeuse, mais naturelle. Toutefois, elle présuppose le miracle, qui a été fait dans la consécration, savoir que ces espèces sacramentelles retiennent l'être, sans sujet, qu'elles avaient auparavant dans leur sujet. C'est ainsi, du reste, qu'un aveugle miraculeusement guéri voit ensuite naturellement ».

Les accidents eucharistiques ou les accidents du pain et du vin qui ont été consacrés, peuvent, après la consécration comme avant, se corrompre. — Mais, alors, qu'en résulte-t-il ? Il est un adage connu de tous dans l'École ; savoir que la corruption d'un être est la génération ou la production d'un autre. Cet adage va-t-il se vérifier en ce qui est des accidents eucharisti-

ques. Nous venons d'établir qu'ils peuvent se corrompre. Devons-nous admettre les conséquences de cette corruption? Saint Thomas s'enquiert de ce nouveau point de doctrine dans les deux articles qui vont suivre. D'abord, il étudie la conséquence dont il s'agit d'une façon générale (art. 5). Puis, d'une façon particulière, relativement à ce mode spécial dont une nouvelle substance peut résulter des accidents eucharistiques; savoir : la nutrition (art. 6). Ainsi que nous l'allons voir, et saint Thomas ne s'en cachera pas : c'est à l'article 5 que se trouve une des principales difficultés du traité de l'Eucharistie. Venons tont de suite à cet article.

Article V.

Si des espèces sacramentelles quelque chose peut s'engendrer?

Trois objections veulent prouver que « des espèces sacramentelles rien ne peut s'engendrer ». — La première dit que « tout ce qui est engendré » ou produit « est engendré » ou produit « d'une certaine matière : car, de rien, rien n'est engendré » ou produit, « bien que de rien quelque chose puisse être fait par voie de création. Puis donc que sous les espèces sacramentelles il n'y a d'autre matière que le corps du Christ, qui est incorruptible, il s'ensuit, semble-t-il, que des espèces sacramentelles rien ne peut être engendré » ou produit. — La seconde objection déclare que « les choses qui n'appartiennent pas au même genre ne peuvent point venir l'une de l'autre : c'est ainsi que de la blancheur ne vient pas la ligne. Or, l'accident et la substance sont d'un genre différent. Puis donc que les espèces sacramentelles sont des accidents, il semble que d'elles ne peut pas être engendrée une substance ». — La troisième objection fait observer que « si des espèces sacramentelles est engendrée quelque substance corporelle, cette substance ne sera point sans avoir des accidents. Si donc des espèces sacramentelles est engendrée une substance corporelle, il faut

que de l'accident soient engendrés substance et accident; c'est-à-dire deux choses d'une seule : ce qui est impossible. Donc il est impossible que des espèces sacramentelles une substance corporelle soit engendrée ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « l'on peut voir avec les sens que des espèces sacramentelles quelque chose s'engendre : ou de la cendre, si on les brûle; ou des vers, si elles se putréfient; ou de la poussière, si on les broie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « *la corruption d'une chose étant la génération d'une autre chose*, comme il est dit au livre I *De la génération* (ch. III, n. 7; de S. Th., leç. 7), il est nécessaire que des espèces sacramentelles quelque chose s'engendre, puisqu'elles se corrompent, ainsi qu'il a été dit (art. 4). Elles ne se corrompent pas, en effet, de telle sorte qu'elles disparaissent totalement, comme si elles étaient annihilées; mais, manifestement, quelque chose de sensible leur succède ». — Aucun doute, là-dessus, pour ce qui est du fait. Les sens en témoignent de la manière la plus certaine. — « Mais », s'il s'agit du comment, ou de l'explication de ce fait, « comment de ces espèces sacramentelles quelque chose peut être engendré, c'est chose difficile à voir », déclare ici saint Thomas, qui n'a pas coutume de souligner, si tant est qu'il ait à se l'avouer, la difficulté des questions qu'il entreprend de résoudre. Ici, il déclare que c'est chose difficile à voir : *difficile est videre*. C'est qu'en effet, poursuit le saint Docteur, « il est manifeste que du corps et du sang du Christ, qui sont là véritablement, rien n'est engendré; puisqu'ils sont incorruptibles. Que si la substance du pain ou du vin demeurait dans ce sacrement, ou encore leur matière, il serait facile d'assigner que d'elles soit engendré ce quelque chose de sensible qui vient après; comme quelques-uns l'ont soutenu. Mais cela est faux, comme il a été vu plus haut (Cf. q. 75, art. 2, 4, 8).

« Et c'est pourquoi d'autres ont dit que ce qui est engendré » ou produit, « ne vient pas des espèces sacramentelles; mais de l'air environnant. — C'est de multiple manière que ceci apparaît être impossible. — D'abord, parce que ce qui est engendré ou produit vient de ce qui apparaît précédemment altéré et

corrompu. Or, il n'apparaît ici aucune altération et corruption de l'air environnant. Ce n'est donc point de là que viennent les vers ou la cendre. — Secondement, la nature de l'air n'est point telle que de l'air, par ces sortes d'altérations, de telles choses soient engendrées. — Troisièmement, parce qu'il peut arriver que des hosties consacrées, en grande quantité soient brûlées ou se putréfient; et il ne serait point possible qu'une si grande quantité de corps terrestre ou solide soit engendrée de l'air, sans qu'il se produisît une grande condensation de l'air que les sens percevraient aisément. — Quatrièmement, parce que la même chose peut se produire pour les corps solides qui sont là tout autour, comme le fer ou la pierre : et ils demeurent intacts après la consécration. — Cette position-là ne peut donc pas tenir; parce qu'elle est contraire à ce qui apparaît aux sens » : magnifique déclaration, qui doit dominer toute recherche scientifique ou philosophique d'ordre humain.

« Et c'est pourquoi d'autres ont dit que la substance du pain et du vin revient au moment de la corruption des espèces; et, ainsi, de la substance du pain et du vin qui revient sont engendrés les cendres ou les vers ou toute autre chose de ce genre ». Cette position fut celle d'Innocent III, dans son traité *du Mystère de l'autel*, liv. IV, ch. XI; d'Alexandre de Halès, dans sa *Somme*, liv. IV, q. X, m. 7, art. 2, § 2; de saint Bonaventure, IV des *Sentences*, dist. XII, p. I, art. 2, q. I. — « Mais, reprend saint Thomas, une telle position ne semble point possible. — D'abord, parce que si la substance du pain et du vin a été changée au corps et au sang du Christ, comme il a été vu plus haut (q. 75, art. 2, 4), la substance du pain et du vin ne peut pas revenir si ce n'est parce que le corps et le sang du Christ serait changé de nouveau en la substance du pain et du vin; ce qui est impossible. C'est comme pour l'air qui aurait été changé en feu; il ne pourrait revenir que si le feu se changeait de nouveau en l'air. Que si la substance du pain et du vin était annihilée » comme d'aucuns voulaient le prétendre, « elle ne pourrait revenir de nouveau, parce que ce qui tomberait dans le néant ne pourrait pas revenir numérique-

ment le même. A moins qu'on ne dise que la substance qui était là revient, parce que Dieu de nouveau crée une nouvelle substance au lieu et place de la première. — Secondement, la chose paraît être impossible, parce qu'on ne peut assigner le le moment où cette substance reviendrait. Il est manifeste, en effet, par ce qui a été dit plus haut (art. précéd.; q. 76, art. 6, *ad 3um*), que, les espèces demeurant là, demeure le corps et le sang du Christ, lesquels ne sont point simultanément avec la substance du pain et du vin dans ce sacrement, selon qu'il a été déjà dit (q. 75, art. 2). Il s'ensuit que la substance du pain et du vin ne peut pas revenir, tant que demeurent les espèces sacramentelles. Pareillement, elle ne peut pas revenir, non plus, quand elles disparaissent; car, à ce moment, la substance du pain et du vin serait sans ses accidents propres; ce qui est impossible. A moins qu'on ne dise peut-être qu'au dernier instant de la corruption des espèces, revient, non pas la substance du pain et du vin, parce que cet instant est celui où commencent d'avoir l'être les substances engendrées des espèces; mais la matière du pain et du vin, en disant qu'elle est de nouveau créée plutôt que ramenée de nouveau, à parler selon la propriété des termes (Cf. Pierre de Tarentaise, plus tard Innocent V, dans le IVe livre des *Sentences*, dist. XII, q. III, art. 2).

« Mais », déclare saint Thomas, « parce qu'il ne semble pas raisonnable de dire que quelque chose arrive miraculeusement dans ce sacrement, si ce n'est par la consécration elle-même, qui n'implique pas que la matière soit créée ou revienne, il semble mieux de dire que dans la consécration elle-même est donné miraculeusement à la quantité dimensive du pain et du vin, qu'elle soit le premier sujet des formes qui viennent après » et que, par suite, elle joue le rôle de matière première. Car « ceci est le propre de la matière. Et donc, par voie de conséquence, est donné à cette quantité dimensive tout ce qui appartient à la matière. Tout cela donc qui pourrait s'engendrer de la matière du pain, à supposer qu'elle fût là, tout cela même peut s'engendrer de la quantité dimensive du pain et du vin, non par un nouveau miracle, mais en vertu du miracle déjà fait » au moment de la consécration.

On aura remarqué la hardiesse, la fermeté, l'harmonie, la splendeur de cette conclusion de saint Thomas. L'article que nous venons de lire est un des plus divins parmi tous ceux qu'a enfantés le génie de notre saint Docteur.

L'*ad primum* répond que « s'il n'y a point, là, une matière d'où quelque chose soit engendré, il y a cependant la quantité dimensive qui supplée et joue le rôle de la matière, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* accorde que « ces espèces sacramentelles sont, en effet, des accidents; mais elles ont l'acte et la vertu de la substance, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article, et à l'art. 3).

L'*ad tertium* déclare que « la quantité dimensive du pain et du vin retient tout ensemble sa nature propre, et reçoit miraculeusement la vertu et la propriété de la substance. Elle peut donc passer en l'une et en l'autre, c'est-à-dire à la substance et aux dimensions ».

Quand les espèces ou accidents eucharistiques se corrompent, de ces accidents ou de ces espèces s'engendrent vraiment de nouveaux êtres ou de nouvelles substances. Cette conclusion générale désormais établie, une question spéciale se pose à nous, que nous pouvons maintenant aborder. Il s'agit de savoir si les espèces sacramentelles peuvent nourrir. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si les espèces sacramentelles peuvent nourrir?

Trois objections veulent prouver que « les espèces sacramentelles ne peuvent pas nourrir ». — La première en appelle à ce que « saint Ambroise dit, dans le livre *Des sacrements* (liv. V, ch. VI) : *Ce pain n'est pas celui qui va dans le corps : c'est le pain de la vie éternelle, qui soutient la substance de notre âme.* Or, tout ce qui nourrit va dans le corps. Donc ce pain ne nourrit pas. Et la raison est la même pour le vin ». — La seconde objec-

tion déclare que « comme il est dit, au livre *De la génération* (liv. II, ch. VIII, n. 4 ; de S. Th., leç. 8), *cela même qui nous fait être nous nourrit*. Or, les espèces sacramentelles sont des accidents ; et l'homme n'est pas constitué d'accidents : l'accident, en effet, n'est point partie de la substance. Donc il semble que les espèces sacramentelles ne peuvent pas nourrir ». — La troisième objection cite « Aristote, au livre II *De l'âme* » (ch. IV, n. 13 ; de S. Th., leç. 9), où il « dit que l'*aliment nourrit en tant qu'il est une substance, et il fait croître en tant qu'il est une quantité*. Or, les espèces sacramentelles ne sont pas une substance. Donc elles ne peuvent pas nourrir ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 21), parlant de ce sacrement, dit : *Il en est qui ont faim ; et d'autres qui sont ivres ;* sur quoi la glose explique, qu'*il désigne ceux qui, après la célébration du saint mystère et la consécration du pain et du vin, revendiquaient ce qu'ils avaient offert, et, ne le communiquant pas aux autres, ils étaient les seuls à les prendre de telle sorte qu'ils en étaient ivres*. Or, ceci ne pourrait être, si les espèces sacramentelles ne nourrissaient pas. Donc les espèces sacramentelles nourrissent ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que la question actuelle n'a pas de difficulté, après la solution de la question précédente. C'est qu'en effet, comme il est dit au livre II *De l'âme* (ch. IV, n. 12 ; de S. Th., leç. 9), si l'aliment nourrit, c'est parce qu'il se change en la substance de celui qui est nourri. Or, il a été dit (art. précéd.) que les espèces sacramentelles peuvent se changer en la substance qui s'engendre d'elles. Et elles peuvent se changer au corps de l'homme par la même raison par laquelle elles peuvent se changer en cendres ou en vers.. Par où il est manifeste qu'elles peuvent nourrir. — Quant à ce que disent quelques-uns, qu'elles ne nourrissent pas vraiment, comme si elles se changeaient au corps humain, mais qu'elles refont et réconfortent par une certaine immutation des sens, comme l'homme est réconforté par l'odeur des mets et enivré par l'odeur du vin, les sens eux-mêmes montrent que c'est faux. Et, en effet, une telle réfection ne suffit

pas longtemps à l'homme, dont le corps, en raison des déperditions continues, a besoin d'être restauré; alors que, cependant, l'homme pourrait se sustenter longtemps s'il prenait en grande quantité des hosties et du vin consacrés. — Pareillement aussi ne peut pas tenir ce que d'aucuns disent, que les espèces sacramentelles nourrissent par la forme substantielle du pain et du vin, qui demeure. Soit, parce qu'elle ne demeure point, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 75, art. 6). Soit parce que ce n'est point l'acte de la forme, de nourrir; mais plutôt celui de la matière qui revêt la forme de celui qui est nourri, la forme de l'aliment disparaissant. Aussi bien est-il dit, au livre II *De l'âme* (ch. IV, n. 10; de S. Th., leç. 9), que l'aliment, au début est dissemblable, et, à la fin, semblable ».

L'*ad primum* répond qu' « une fois faite la consécration, on peut parler de pain, dans ce sacrement, d'une double manière. — D'abord, au sens des espèces sacramentelles, qui gardent le nom de la précédente substance; comme le dit saint Grégoire dans une Homélie pascale (ou plutôt Lanfranc, *Du corps et du sang du Seigneur*, ch. XX). — D'une autre manière, au sens du corps même du Christ, qui est le pain mystique, *qui descend du ciel* (S. Jean, ch. VI, v. 50). — Lors donc que saint Ambroise dit que ce pain ne passe point dans le corps, il prend le pain au second sens : et, en effet, le corps du Christ n'est pas changé au corps de l'homme, mais il refait l'esprit. Saint Ambroise ne parle pas du pain, au premier sens ».

L'*ad secundum* fait observer que « si les espèces sacramentelles ne sont pas ce dont le corps de l'homme est constitué, elles se changent cependant en cela, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* rappelle que « les espèces sacramentelles, bien qu'elles ne soient pas une substance, ont cependant la vertu de la substance, ainsi qu'il a été dit » (art 3, *ad* 3um; art. 5, *ad* 2um).

Nous avons considéré, dans les trois articles précédents, en elles-mêmes d'abord, et puis dans leurs conséquences, les mutations les plus profondes que peuvent subir les accidents eucharistiques. Nous devons maintenant considérer certaines

mutations propres, soit à l'espèce du pain, soit à l'espèce du vin, et au sujet desquelles avaient été soulevées des difficultés spéciales. Il s'agit de la fraction, pour l'espèce du pain ; et du mélange, pour l'espèce du vin. — D'abord, de la fraction. C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si les espèces sacramentelles sont rompues dans ce sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « les espèces sacramentelles ne sont point rompues dans ce sacrement ». — La première en appelle à ce que « Aristote dit, au livre IV des *Météores* (ch. IX ; de S. Th., leç. 11), que les corps sont dits frangibles en raison d'une certaine détermination des pores. Chose qui ne peut être attribuée aux espèces sacramentelles », où il n'y a point de matière. « Donc les espèces sacramentelles ne peuvent pas être rompues ». — La seconde objection dit que « la fraction est accompagnée de son » ou de bruit. « Or, les espèces sacramentelles ne sont point sonores. Aristote dit, en effet, au livre II *De l'âme* (ch. VIII, n. 1, 2 ; de S. Th., leç. 16), que le corps sonore est un corps dur, ayant une surface mince. Donc les espèces sacramentelles ne sont pas rompues ». — La troisième objection déclare qu' « il semble qu'il appartient au même d'être brisé ou rompu et d'être mastiqué. Or, c'est le vrai corps du Christ qui est mangé ; selon cette parole notée en saint Jean, ch. VI (v. 55, 57) : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang*. Donc c'est le corps du Christ, qui est rompu et mastiqué. Aussi bien est-il dit dans la confession de Bérenger : *J'ai le même sentiment que la sainte Église romaine ; et je confesse, de cœur et de bouche, que le pain et le vin qui sont placés sur l'autel, sont, après la consécration, le vrai corps et le sang du Christ, et qu'ils sont tenus véritablement dans les mains du prêtre, rompus et broyés par les dents des fidèles*. Donc la fraction ne doit pas être attribuée aux espèces sacramentelles ».

L'argument *sed contra* oppose « que la fraction se fait par

la division d'une étendue. Or, aucune étendue n'est divisée, là, si ce n'est les espèces sacramentelles : ce n'est pas, en effet, le corps du Christ, qui est » inaltérable et « incorruptible ; ce n'est pas, non plus, la substance du pain, qui ne demeure pas. Donc les espèces sacramentelles sont rompues ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « parmi les anciens (il s'agirait, là, surtout, d'Abélard, *Ép. théol.*, ch. XXIX ; et de Hugues de Saint-Victor, *Somme des Sent.*, tr. VI, ch. VIII), il y a eu, sur le point qui nous occupe, multiplicité d'opinions. — Quelques-uns, en effet (cf. Abélard), disent que, dans ce sacrement, il n'y avait point de fraction selon la réalité, mais seulement aux yeux des assistants. Mais cela ne peut pas tenir », déclare saint Thomas. Et il en donne cette raison magnifique, dont nous ne saurions trop souligner la portée. C'est que « dans ce sacrement de la vérité, le sens n'est point trompé au sujet des choses dont le jugement lui appartient. Et, de ce nombre est la fraction, par laquelle d'une chose on en fait plusieurs : la multitude, en effet, ou l'un et le plusieurs sont des sensibles communs », au sujet desquels les sens pris ensemble dans leur condition normale d'exercice ne se trompent point, « comme on le voit au livre II *De l'âme* » (ch. VI, n. 2, 3 ; de S. Th., leç. 13). — « Aussi bien, d'autres ont dit que là était une vraie fraction, mais sans sujet qui la supporte. — Cela encore », dit saint Thomas, « contredit les sens. On voit, en effet, dans ce sacrement, une certaine étendue, qui d'abord forme un tout, et puis se trouve divisée en plusieurs parties : et c'est cela qui est le sujet de la fraction. Quant à dire que le corps du Christ véritable soit lui-même fractionné ou rompu, on ne le peut pas. D'abord, parce qu'il est incorruptible et impassible. Et, en second lieu, parce qu'il est tout entier sous chaque partie » des espèces sacramentelles, « ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 76, art. 3) : condition contraire à la raison même de chose rompue ou fractionnée. — Il demeure donc », conclut le saint Docteur, « que la fraction se trouve, comme dans son sujet, dans la quantité dimensive, au même titre que les autres accidents » subjectés en elle. « Et, de même que les espèces sacramentelles sont le sacrement du

vrai corps du Christ, de même la fraction de ces espèces est le sacrement de la Passion du Seigneur, qui eut lieu dans le vrai corps du Christ ». Non pas que sur la croix le corps du Christ ait été fractionné et rompu, puisque l'Évangile souligne expressément le contraire ; mais pour signifier les *déchirures* des plaies causées par la flagellation, le couronnement d'épines et le crucifiement. Toutefois, le vrai sacrement de la Passion du Christ, comme nous aurons à le souligner dans la suite, à prendre la Passion dans son achèvement d'immolation du Christ sur la croix, consistera, non point dans cette fraction des espèces sacramentelles, qui ne rappelle sacramentellement, nous venons de le dire, que les déchirures ou les blessures reçues au cours de la Passion ; mais dans *la consécration séparée des deux espèces*, qui symbolise ou rappelle sacramentellement, d'une façon adéquate, la séparation du corps et du sang du Christ, qui a constitué sa mort et sa véritable immolation sur le Calvaire.

La doctrine que saint Thomas vient de nous exposer a été fixée par lui dans cette strophe du *Lauda Sion :*

Fracto demum sacramento,
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento
Quantum toto tegitur.
Nulla rei fit scissura ;
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

Enfin quand le sacrement est fractionné.
Ne te trouble pas ; mais souviens-toi
Qu'il y a autant sous le fragment
Qu'il se trouve sous le tout.
La chose n'a point de brisure,
Le signe seul est en fracture,
Sans que l'état ou la stature
De la chose sous le signe ait diminué.

L'*ad primum* répond que « comme, dans les espèces sacramentelles, demeure le rare et le dense, ainsi qu'il a été dit

plus haut (art. 2, *ad 3um*) ; de même aussi demeure la porosité ; et, par suite la frangibilité ».

L'*ad secundum* fait observer que « la dureté suit la densité. Et c'est pourquoi, du fait que dans les espèces sacramentelles demeure la densité, il s'ensuit que la dureté demeure également ; et, par conséquent, la sonorité ».

L'*ad tertium* déclare que « ce qui est mangé sous ses dehors propres, est cela même qui est rompu et mastiqué sous ses dehors propres. Or, le corps du Christ n'est point mangé sous ses dehors propres, mais sous les dehors du sacrement. Aussi bien, sur cette parole notée en saint Jean, ch. VI (v. 64) : *La chair ne sert de rien*, saint Augustin dit : *Cela doit s'entendre de ceux qui l'entendaient d'une manière charnelle. Ils entendaient la chair, en effet, comme on la déchire dans un corps mort, et comme elle est vendue à la boucherie.* Et c'est pourquoi le corps du Christ n'est point rompu, si ce n'est selon l'espèce sacramentelle. — Tel est le mode dont il faut entendre la confession de Bérenger : en ce sens que la fraction et le broiement des dents se réfère à l'espèce sacramentelle sous laquelle est véritablement le corps du Christ ».

Un dernier point nous reste à considérer pour avoir épuisé cette grande question des accidents eucharistiques. C'est ce qui a trait au mélange, par rapport à l'espèce du vin. Peut-on aux accidents eucharistiques du vin consacré mélanger un liquide étranger sans porter atteinte à la présence réelle ; et d'après quelle règle se prononcer dans les divers cas ? saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si au vin consacré peut être mélangé quelque liquide?

Le sens de l'article n'est évidemment pas de savoir si cela est permis. Non ; mais, si cela se fait, si, par mégarde ou par malice, il se produit quelque immixtion d'un liquide étran-

ger dans les accidents du vin qui a été changé au sang du Christ, que se passe-t-il? Tel est le sens de la question. Et, quand nous parlons de mélange, d'immixtion, c'est bien du mélange dans un sens vrai, que nous parlons. Il ne s'agit pas seulement de ce qu'on appelle, en chimie, combinaison; il s'agit de tout mélange, quel qu'il soit. Le mélange, ici, se peut-il produire; et, s'il se produit, qu'en résulte-t-il?

Nous avons quatre objections. Elles veulent prouver que le mélange dont il s'agit ne peut pas se produire, qu' « au vin consacré ne peut être mêlé aucun liquide ». — La première arguë de ce que « tout ce qui est mêlé à une autre chose, reçoit la qualité de cette chose » : il s'en imprègne. « Or, aucun liquide ne peut recevoir la qualité des espèces sacramentelles; car ces accidents demeurent sans sujet, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc il semble qu'aucun liquide ne peut être mêlé aux espèces sacramentelles du vin ». — La seconde objection dit que « si un liquide est mêlé à ces espèces, il faut que des deux quelque chose *un* résulte. Or, quelque chose *un* ne peut pas résulter du liquide, qui est substance, et des espèces sacramentelles, qui sont accidents; ni du liquide et du sang du Christ, qui, en raison de son incorruptibilité ne reçoit ni augmentation, ni diminution. Donc aucun liquide ne peut être mélangé au vin consacré ». — La troisième objection déclare que « si quelque liquide était mélangé au vin consacré, il semble que ce liquide deviendrait lui-même consacré : c'est ainsi que l'eau qui est mélangée à de l'eau bénite, devient bénite aussi. Or, le vin consacré est vraiment le sang du Christ. Donc le liquide mélangé serait, lui aussi, le sang du Christ. Et, ainsi, quelque chose deviendrait le sang du Christ autrement que par la consécration. Ce qui ne peut être admis. Donc au vin consacré ne peut pas être mélangé quelque autre liquide ». — La quatrième objection fait observer que « si, de deux choses, l'une est totalement corrompue, il n'y aura point mixtion, comme il est dit au livre I *De la génération* (ch. x, n. 2; de S. Th., leç. 24). Or, à la permixtion de tout liquide, il semble que se corrompent les espèces sacramentelles, au point que le sang du Christ cesse d'être là; soit parce que le *grand* et le

petit sont des différences de la quantité et la spécifient, comme le blanc et le noir pour la couleur; soit aussi parce que le liquide mélangé n'ayant pas d'obstacle, semble se répandre à travers le tout : et, par suite, le sang du Christ cesse d'être là, ne pouvant être là, simultanément, avec une autre substance. Donc, il n'est pas de liquide qui puisse être mélangé au sang du Christ ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « on voit, par les sens, qu'un autre liquide peut être mélangé au vin, après la consécration, comme avant ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient, ici encore, que « la vérité de la question » posée dans cet article, « est manifeste après ce qui a été dit. Il a été dit, en effet, plus haut (art. 3; art. 5, *ad 2um*), que les espèces qui demeurent dans ce sacrement, de même qu'elles acquièrent, par la vertu de la consécration, le mode d'être de la substance, acquièrent aussi son mode d'agir et de pâtir; c'est-à-dire qu'elles acquièrent de pouvoir agir et pâtir tout ce qui serait l'action et la passion de la substance, si elle était là présente. Or, il est manifeste que si la substance du vin était là, un liquide pourrait lui être mélangé. Toutefois, l'effet du mélange aurait été divers, selon la forme du liquide et selon sa quantité. Si, en effet, le liquide mélangé l'eût été en si grande quantité qu'il eût pu se répandre dans le tout, le tout eût été gagné par le mélange. Et, parce que ce qui est un mélange de deux choses n'est aucune des deux, mais que l'une et l'autre passe en une troisième chose qui est un composé des deux, il s'en serait suivi que le vin existant au préalable ne fût pas demeuré, si le liquide mélangé eût été d'une autre espèce. Que si le liquide ajouté eût été de même espèce, par exemple si du vin eût été mêlé au vin, la même espèce de vin fût demeurée, mais le vin n'eût pas été numériquement le même : ce qu'aurait déclaré la diversité des accidents; par exemple, si l'un de ces vins eût été blanc, et l'autre rouge. — Dans l'hypothèse où le liquide ajouté eût été de si petite quantité qu'il n'aurait pas pu se répandre dans le tout, le tout n'eût pas été mélangé, mais seulement une partie. Cette partie ne fût pas demeurée la même numériquement, après le mé-

lange, en raison du mélange d'une matière étrangère. Elle fût cependant demeurée la même spécifiquement, non seulement si le liquide mélangé eût été de même espèce, mais même s'il eût été d'une autre espèce; parce qu'une goutte d'eau mêlée à beaucoup de vin passe à l'espèce du vin, comme il est dit au livre I *De la génération* (ch. v, n. 11; de S. Th., leç. 14). — D'autre part, il est manifeste, par ce qui a été dit précédemment (art. 4; q. 76, art. 6, *ad 3um*), que le corps et le sang du Christ demeurent dans ce sacrement, tant que ces espèces demeurent les mêmes numériquement : c'est, en effet, *ce pain* et *ce vin* qui est consacré. Si donc la mixtion d'un liquide quelconque est en telle quantité que ce liquide gagne tout le vin consacré et en fasse un mélange, ce vin sera un autre vin numériquement, et le sang du Christ n'y demeurera point. Si, au contraire, l'adjonction du liquide est en si petite quantité qu'il ne puisse pas se répandre dans le tout, mais jusqu'à une certaine partie des espèces, le sang du Christ cessera d'être sous cette partie du vin consacré, mais il demeurera sous l'autre partie ».

L'*ad primum* répond par une Décrétale d'Innocent III, que saint Thomas lui-même prendra soin d'expliquer. « Innocent III, dans une Décrétale, dit que *les accidents eux-mêmes affectent, comme on le voit, le vin qu'on y ajoute : et, par exemple, si c'est de l'eau qu'on y aura ajoutée, elle prend le goût du vin. Il arrive donc que les accidents changent le sujet, comme il arrive aussi que le sujet change les accidents. La nature cède devant le miracle et la vertu agit au-dessus de la coutume.* Toutefois », remarque saint Thomas, « ceci ne doit pas s'entendre comme si le même accident numérique qui était dans le vin avant la consécration, passe ensuite dans le vin ajouté. Le changement dont il s'agit se fait par voie d'action. Car les accidents du vin qui demeurent retiennent l'action de la substance, selon qu'il a été dit précédemment; et c'est en agissant de la sorte qu'ils affectent le liquide ajouté ».

L'*ad secundum* déclare que « le liquide ajouté au vin consacré ne se mêle en aucune manière à la substance du sang du Christ. Il se mêle cependant aux espèces sacramentelles;

mais de telle sorte que le mélange une fois fait, ces espèces se corrompent », ne restant plus les mêmes espèces, soit spécifiquement, soit numériquement, « en tout ou en partie, selon le mode dont il a été dit, plus haut (art. 5), que quelque chose peut être engendré de ces espèces. Si elles se corrompent dans le tout, il n'y a déjà plus de question ; car le tout sera uniforme. Si elles se corrompent en partie, la dimension sera une selon la continuité de l'étendue ou de la quantité, mais elle ne sera pas une selon le mode d'être : car une partie est sans sujet, et l'autre est en un sujet. C'est ainsi que si l'on a un corps constitué de deux métaux » qui gardent leur nature, « le corps sera un selon la raison de quantité, mais il ne sera pas un selon l'espèce de nature ». Une certaine unité quantitative n'entraîne pas nécessairement l'identité spécifique ou de nature dans les parties. Elle peut s'expliquer par la seule continuité dimensive ou par une contiguïté très étroite qui fait que les parties sont comme soudées entre elles. Il est à remarquer cependant qu'en pareil cas, l'unité quantitative n'est pas absolue; elle n'est que relative. L'unité quantitative absolue suppose l'identité de nature, un même accident numérique ne pouvant pas être en deux natures distinctes.

L'*ad tertium* exclut que le seul fait du mélange entraîne la consécration pour le nouveau liquide. « Comme le dit Innocent III, dans la Décrétale précitée, *si après la consécration du calice un autre vin y est versé, ce vin ne se change pas au sang du Christ, ni il ne se mêle à ce même sang; mais mélangé aux accidents du vin précédent, il se répand de tous côtés autour du corps qui est caché sous eux, sans mouiller ce corps qu'il entoure.* Ceci doit s'entendre », explique encore saint Thomas, « au sens où la mixtion du liquide étranger n'est pas si grande que le corps du Christ cesse d'être sous le tout. Dans ce cas, le liquide est dit se trouver répandu tout autour, non qu'il touche le sang du Christ selon ses propres dimensions à lui, mais selon les dimensions sacramentelles sous lesquelles il est contenu. — Il n'en est pas de même pour l'eau bénite, comme le voulait l'objection ; parce que la bénédiction ne produit

aucun changement dans la substance de l'eau, ainsi que le fait la consécration du vin ».

L'*ad quartum* fait une distinction assez délicate entre la mesure et la nature de la quantité. — « Il en est qui ont dit que quelque petite que fût la quantité du liquide étranger mélangé, la substance du sang du Christ cessait d'être sous le tout. Et cela, pour la raison qui a été donnée » dans l'argument. « Mais cette raison n'est pas contraignante. C'est qu'en effet, le grand et le petit diversifient la quantité dimensive, non quant à son essence, mais quant à la détermination de sa mesure ». La quantité a pour nature d'être l'extension d'un sujet ou d'une substance en diverses parties. La mesure sera d'être cette extension en telles ou telles parties, allant jusqu'ici ou jusque-là. Lors donc qu'on prend le plus ou le moins de la quantité, on modifie sa mesure; mais sa nature n'est pas atteinte pour cela. — Voilà pour la première raison de l'objection. — « Pareillement », en ce qui est de la seconde raison, « le liquide ajouté peut être en si petite quantité » telle, par exemple, une goutte d'eau, « qu'il est empêché par sa petite quantité de se répandre dans le tout, et non seulement par les dimensions : lesquelles, du reste, bien qu'elles soient sans sujet, ont cependant de s'opposer à un autre liquide comme s'y opposerait la substance » du vin « si elle était là, conformément à ce qui a été dit précédemment » (au début du corps de l'article).

Dans leur être et dans les modifications plus ou moins profondes qu'ils produisent ou qu'ils subissent, les accidents eucharistiques, du moins à les considérer dans le premier d'entre eux, qui est la quantité dimensive, demeurent sans sujet et sont pourtant comme s'ils étaient dans un sujet. De là vient qu'à l'extérieur rien absolument n'apparaît de nouveau après la consécration. Tout se passe comme si rien ne s'était passé en vertu des paroles consécratoires. Il le fallait bien. Car, si la plus légère modification extérieure fût apparue, si tout ne se passait pas après comme avant, où serait ici le triomphe de la foi? La raison interviendrait pour démon-

trer. Or, qui ne sait que les choses de la foi ne se démontrent pas.

Les quatre questions relatives à la matière du sacrement de l'Eucharistie sont terminées. Nous avons considéré cette matière en elle-même; et nous avons dit ce qu'elle devait être. Nous l'avons étudiée en tant que consacrée; et nous avons vu ce qui se passait en elle, au témoignage de la foi, sous le coup de la consécration, ce qu'il en était de la nouvelle substance qui succédait à la première, ce qu'il en était aussi des accidents de la première substance qui demeuraient. — La suite logique de notre traité demande que nous passions maintenant à la considération raisonnée de ce qui est la forme du sacrement de l'Eucharistie. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVIII

DE LA FORME DE CE SACREMENT

Cette question comprend six articles :

1° Quelle est la forme de ce sacrement ?
2° Si la forme de la consécration du pain est ce qui convient ?
3° Si la forme de la consécration du sang est ce qui convient ?
4° De la vertu de l'une et l'autre forme.
5° De la vérité de l'expression.
6° De la comparaison d'une forme à l'autre.

Les trois premiers de ces six articles traitent de ce en quoi consiste la double forme du sacrement de l'Eucharistie ; les trois autres, de questions accidentelles relatives à l'efficacité ou au sens précis de cette double forme. — Le premier article traite de la forme du sacrement de l'Eucharistie d'une façon commune dans son double élément et en tant que forme du sacrement. Le second et le troisième article traitent de cette même forme d'une façon spéciale et distinctement, considérant cet élément-ci comme forme de la matière pain (art. 2) et cet élément-là comme forme de la matière vin (art. 3).

Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si c'est, là, la forme de ce sacrement : *Ceci est mon corps ;* et : *Ce calice est celui de mon sang.*

Quatre objections veulent prouver que « ce n'est point, là, la forme de ce sacrement : *Ceci est mon corps* ; et : *Ce calice est celui de mon sang* ». — La première dit que « ces paroles sem-

blent appartenir à la forme du sacrement, par lesquelles le Christ consacra son corps et son sang. Or, le Christ bénit auparavant le pain qu'Il avait pris; et dit ensuite : *Prenez et mangez : ceci est mon corps;* comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 26). Et il fit de même pour le calice. Donc les paroles en question ne sont pas la forme de ce sacrement ». Elles ne sont venues, en effet, qu'après la consécration du corps et du sang du Christ. Ce n'est donc point avec ces paroles que le Christ a consacré le sacrement de son corps et de son sang. Et, par suite, elles ne sont point la forme de ce sacrement. Nous verrons la réponse que fera saint Thomas à cette objection, qui ne laisse pas que d'être assez délicate. — La seconde objection veut qu'on ajoute, du moins, à ces paroles, d'autres paroles qui les précèdent. « Eusèbe d'Emèse dit que *le prêtre invisible change les créatures visibles en son corps, quand il est dit : Prenez et mangez : ceci est mon corps.* Donc tout cela semble appartenir à la forme du sacrement. Et la raison est la même pour les paroles qui touchent au sang ». — La troisième objection fait observer que « dans la forme du baptême, est exprimée la personne du ministre et son action, quand il est dit : *Je te baptise.* Or, dans les paroles en question, il n'est fait aucune mention de la personne du ministre ni de son acte. Donc elles ne sont pas la forme qui convient pour le sacrement ». — La quatrième objection arguë de ce que « la forme du sacrement suffit pour la réalisation du sacrement; de là vient que le sacrement de baptême se parfait quelquefois, les seules paroles de la forme étant prononcées, sans qu'on ajoute rien. Si donc les paroles dont il s'agit sont la forme de ce sacrement, il semble que parfois le sacrement pourra être accompli en prononçant ces seules paroles et en laissant tout le reste qui est dit pendant la messe. Or cela paraît être faux; puisque aussi bien si l'on omettait les autres paroles, celles-là se prendraient au nom de la personne du prêtre qui les profère; et ce n'est point en son corps et en son sang que le pain et le vin se trouvent changés. Donc les paroles dont il s'agit ne sont point la forme de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Ambroise,

dans le livre *Des sacrements* » (liv. IV, ch. IV), où il est « dit : *La consécration se fait par les paroles et les discours du Seigneur Jésus. Car toutes les autres paroles qui sont dites sont une louange envers Dieu ou une prière pour le peuple, pour les rois, pour les fidèles. Mais quand le sacrement s'accomplit, le prêtre n'use plus de ses discours ; il use des discours du Christ. Donc c'est le discours du Christ qui réalise ce sacrement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce sacrement diffère des autres en deux choses. — D'abord, quant à ceci, que ce sacrement se parfait dans la consécration de la matière ; tandis que les autres sacrements se parfont dans l'usage de la matière. — Secondement, parce que dans les autres sacrements, la consécration de la matière consiste seulement dans une certaine bénédiction, de laquelle la matière consacrée reçoit d'une manière instrumentale une certaine vertu spirituelle, qui, par le ministre, instrument animé, peut passer aux instruments inanimés. Dans ce sacrement, au contraire, la consécration de la matière consiste dans un certain changement miraculeux qui ne peut être accompli que par Dieu seul. Aussi bien, le ministre, dans la réalisation de ce sacrement, n'a point d'autre acte que de proférer les paroles. — Et parce que la forme doit convenir à l'être de la chose, de là vient que la forme de ce sacrement diffère de la forme des autres sacrements en deux choses. — Premièrement, parce que les formes des autres sacrements impliquent l'usage de la matière ; par exemple l'ablution ou la consignation », qui sont l'application et l'usage de l'eau dans le baptême ou du chrême dont l'évêque marque le front du confirmé ; « tandis que la forme de ce sacrement implique la seule consécration de la matière, qui consiste dans la transsubstantiation : par exemple, quand il est dit : *Ceci est mon corps* ; ou *ceci est le calice de mon sang*. — Secondement, parce que les formes des autres sacrements sont proférées au nom et en la personne du ministre : soit par mode de sujet qui exerce l'acte, comme quand il est dit : *Je te baptise* ; ou *Je te confirme* ; soit par mode de sujet qui commande, comme dans le sacrement de l'Ordre où il est dit : *Reçois le pouvoir*, etc. ; soit par mode de sujet qui supplie,

comme quand il est dit, dans le sacrement de l'Extrême-Onction : *Par cette onction et notre prière*, etc. La forme de ce sacrement, au contraire, est proférée au nom et en la personne du Christ qui parle : afin de donner à entendre que le ministre, dans la réalisation de ce sacrement, ne fait que proférer les paroles du Christ ».

L'*ad primum* va répondre à l'objection, dont nous avons déjà dit qu'elle ne laisse pas d'être assez délicate. Les diverses opinions que cite saint Thomas et qu'il discute prouvent elles-mêmes qu'en effet l'objection présente quelque difficulté. Il s'agissait d'expliquer et de faire concorder ce que nous lisons dans le canon de la messe et les paroles que nous assignons comme forme du sacrement de l'Eucharistie. Saint Thomas rapporte l'opinion de ceux qui « ont dit que le Christ, usant du pouvoir d'excellence qu'Il avait dans les sacrements, réalisa ce sacrement sans aucune forme de paroles, et qu'après Il proféra les paroles sous lesquelles, dans la suite, les autres consacreraient. C'est », ajoute le saint Docteur, « ce que semblent exprimer les paroles d'Innocent III, quand il dit : *On peut dire que le Christ a consacré par la vertu divine et a exprimé ensuite la forme sous laquelle ceux qui viendraient après béniraient » ces oblations.* — « Mais », déclare saint Thomas, « à l'encontre de ce sentiment sont expressément les paroles de l'Évangile, dans lesquelles il est dit que le Christ bénit — *benedixit* : bénédiction, qui a dû se faire par certaines paroles. Aussi bien, jusque dans sa formule, le sentiment d'Innocent III exprime-t-il plutôt une opinion qu'un jugement. — D'autres ont dit que cette bénédiction a été faite par d'autres paroles qui nous sont inconnues. — Mais cela, non plus, ne peut pas tenir », déclare saint Thomas. « Parce que la bénédiction de la consécration s'accomplit par la récitation de ce qui s'est fait alors », quand le Christ Lui-même consacra l'Eucharistie. « D'où il suit que si la consécration ne s'est point faite alors par ces paroles, elle ne se ferait pas davantage maintenant. — Et c'est pourquoi d'autres ont dit que cette benédiction se fit alors par les mêmes paroles qui la réalisent maintenant. Mais le Christ les aurait proférées deux fois : une première fois, en secret, pour consa-

crer; et puis, une seconde fois, à découvert, pour renseigner. — Mais cela, non plus, ne peut pas tenir », déclare toujours saint Thomas. « Parce que le prêtre consacre en proférant ces paroles, non comme ayant été dites par le Christ dans une bénédiction occulte, mais comme ayant été proférées publiquement. Et c'est pourquoi, ces sortes de paroles n'ayant leur vertu qu'en raison de ce qu'elles ont été proférées par le Christ, il semble que le Chriet aussi a consacré en les proférant à découvert. — Aussi bien, d'autres ont dit que les Évangélistes n'ont pas toujours gardé, dans leur récit, l'ordre même selon lequel les faits s'étaient passés; comme on le voit par saint Augustin dans le livre *Du consentement* ou de l'accord *des Évangélistes*. Et, par suite, on peut entendre que l'ordre des faits s'est passé de la manière que voici : *Ayant pris du pain, Il le bénit en disant : Ceci est mon corps; et ensuite Il le rompit et le donna à ses disciples* ». Cette explication est bonne; et saint Thomas la retient. « Mais » il fait remarquer que « le même sens peut être compris dans les paroles de l'Évangile, sans qu'on ait besoin de les changer. C'est qu'en effet, ce participe : *dicens, en disant*, implique une certaine concomitance des paroles proférées à l'endroit des choses qui précèdent. Or il n'est point nécessaire d'entendre cette concomitance seulement eu égard à la dernière parole proférée, comme si le Christ avait proféré ces paroles au moment où Il donna » le sacrement « à ses disciples. Mais on peut entendre la concomitance eu égard à tout ce qui précède, de telle sorte que le sens soit : *Tandis qu'Il bénissait, qu'Il rompait, qu'Il donnait* » le pain « *à ses disciples, Il dit ces paroles : Prenez*, etc. ». — Rien de plus légitime que cette interprétation de saint Thomas. Nous pouvons nous y tenir purement et simplement.

L'*ad secundum* dit que « dans ces paroles : *Prenez et mangez*, on entend l'usage de la matière consacrée, lequel usage n'est point de nécessité pour l'existence de ce sacrement, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 74, art. 7). Et c'est pourquoi ces paroles non plus ne sont pas de la substance de la forme. Toutefois, parce que l'usage de la matière consacrée appartient à une certaine perfection du sacrement, comme l'opération d'une chose

n'est point sa perfection première, mais sa perfection seconde, à cause de cela, par toutes ces paroles est exprimée la perfection totale de ce sacrement. Et, de cette manière, Eusèbe » ou le texte cité sous son nom, dans l'objection, « a entendu que par ces paroles était parfait le sacrement, quant à la première et à la seconde perfection qui est la sienne ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans le sacrement du baptême, le ministre exerce un certain acte à l'endroit de l'usage de la matière, qui est de l'essence du sacrement. Ce qui n'a point lieu dans le sacrement de l'Eucharistie. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même dans les deux ».

L'*ad quartum* signale l'opinion de « quelques-uns », qui « ont dit que ce sacrement ne peut point se parfaire par la prolation des paroles en question, si on omet les autres, surtout celles qui sont dans le canon de la messe », en fonction de la consécration. — « Mais », dit saint Thomas, « cela est faux ; comme on le voit : soit par les paroles de saint Ambroise, citées plus haut (dans l'argument *sed contra*) ; soit, aussi, parce que le canon de la messe n'est pas le même chez tous, ni il n'a été le même dans tous les temps, mais diverses choses ont été ajoutées par divers auteurs. — Aussi bien faut-il dire que si le prêtre proférait les seules paroles en question, avec l'intention de parfaire ce sacrement, le sacrement serait fait ; parce que l'intention ferait que ces paroles s'entendraient comme proférées en la personne du Christ, même si les paroles qui précèdent n'étaient point récitées. Toutefois, le prêtre qui consacrerait le sacrement de cette manière, pécherait gravement comme ne gardant pas le rite de l'Église. Et il n'en va pas de même pour le baptême, qui est le sacrement nécessaire » entre tous. « Le manque de ce sacrement, au contraire, peut être suppléé par la manducation spirituelle, comme le dit saint Augustin » (cf. q. 73, art 3, *ad 1um*). Si donc il est permis, en cas de nécessité, de donner le baptême, en prononçant les seules paroles essentielles qui constituent sa forme, il ne s'ensuit pas qu'il soit permis, pour l'Eucharistie, de consacrer en prononçant les seules paroles dont il s'agit, bien que ces paroles seules constituent la forme du sacrement. Ici

encore, il n'y a point parité, pour la raison qui vient d'être donnée.

La forme du sacrement de l'Eucharistie est une forme tout à fait spéciale. Elle se distingue de la forme des autres sacrements, comme d'ailleurs l'Eucharistie est un sacrement qui se distingue de tous les autres, ayant des caractères tout à fait spéciaux, qu'on ne retrouve en aucun des autres sacrements. — Nous avons précisé et justifié la forme du sacrement de l'Eucharistie, à considérer cette forme d'une façon commune, et sans distinguer encore entre le double élément qu'elle renferme. Nous devons maintenant la considérer sous ce nouvel aspect. — Et, d'abord, de l'élément ou de la formule qui se rapporte à la matière pain (art. 2); ensuite, de l'élement ou de la formule qui se rapporte à la matière vin (art. 3). Comme forme de consécration pour le pain, on assigne ces paroles : *Ceci est mon corps*. Saint Thomas va étudier si cette assignation est légitime. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si c'est, là, la forme qui convient pour la consécration du pain : *Ceci est mon corps?*

Les objections, au nombre de cinq, veulent prouver que « ce n'est point, là, la forme qui convient pour la consécration du pain : *Ceci est mon corps* ». La formule latine est : *Hoc est corpus meum*. Chacune des objections va discuter un mot ou un aspect de la formule. — La première dit que « par la forme du sacrement doit être exprimé l'effet du sacrement. Or, l'effet produit dans la consécration du pain est la conversion » ou le changement « de la substance du pain au corps du Christ : conversion qui est mieux exprimée par le mot *devient* ou *est fait* », en latin *fit*, « que par le mot *est*. Donc dans la forme de la consécration, il faudrait dire : *Ceci est fait mon corps* ». — La seconde objection est un texte de « saint Ambroise, au

livre *Des sacrements* » (liv. IV, ch. IV), où il est « dit : *La parole du Christ fait ce sacrement. Quelle parole du Christ? Celle par laquelle ont été faites toutes choses. Le Seigneur a commandé; et ont été faits le ciel et la terre.* Donc la forme de ce sacrement serait plus à propos si elle était, elle aussi, par mode de commandement et qu'elle dît : *Que ceci soit mon corps* ». En latin, *sit*, au lieu de *est*. — La troisième objection fait observer que « par le sujet de cette proposition est impliqué ce qui est changé, comme par l'attribut est impliqué le terme de la conversion. Or, de même que se trouve déterminé ce en quoi est fait le changement, car le changement ou la conversion ne se fait qu'au corps du Christ, ainsi est déterminé ce qui est changé, car c'est le pain seul qui est changé au corps du Christ. Donc, de même que du côté de l'attribut est mis le nom, de même le nom devrait être mis du côté du sujet; et il faudrait dire : *Ce pain est mon corps* ». — La quatrième objection fait remarquer que « comme ce en quoi le changement se termine est d'une nature déterminée, car c'est un corps, c'est aussi d'une personne déterminée. Donc, pour déterminer la personne, il faudrait dire : *Ceci est le corps du Christ* ». — La cinquième objection déclare que « dans les paroles de la forme on ne doit pas mettre ce qui n'est pas de sa substance. C'est donc mal à propos qu'on ajoute, en certains livres, cette conjonction *car*, laquelle n'est pas de la substance de la forme ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Seigneur a usé de cette forme en consacrant, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 26) ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « celle-là est la forme qui convient pour la consécration du pain. Il a été dit, en effet (art. I), que cette consécration consiste en la conversion de la substance du pain au corps du Christ. D'autre part, il faut que la forme du sacrement exprime ce qui se fait dans le sacrement. Il faudra donc que la forme de la consécration du pain signifie la conversion elle-même du pain au corps du Christ. Or, dans cette conversion trois choses se considèrent; savoir : la conversion elle-même, le terme d'où l'on part, et le terme où l'on arrive. — La conversion elle-même peut se

considérer d'une double manière : dans son devenir; dans son fait d'être réalisée. Dans la forme dont il s'agit, elle ne pouvait pas être signifiée comme en son devenir, mais seulement comme en son fait d'être réalisée. D'abord, parce que cette conversion n'est pas quelque chose de successif, comme il a été vu plus haut (q. 75, art. 7); elle est instantanée. Or, dans ces sortes de mutations, se faire n'existe que dans l'être fait. Secondement, parce que les formes sacramentelles signifient l'effet du sacrement, comme les formes dans la pensée de l'artiste représentent l'effet de l'art. Or, la forme qui est dans la pensée de l'artiste est la similitude de l'effet ultime auquel se porte l'intention de l'artiste : c'est ainsi que la forme de l'art ou de l'œuvre qui est dans l'esprit de l'architecte est principalement la forme de la maison telle qu'elle doit être une fois construite; et, par voie de conséquence, elle est la forme de la construction. Donc, dans la forme du sacrement qui nous occupe, la conversion doit être signifiée comme étant faite, car c'est cela à quoi se porte l'intention. — Et parce que la conversion elle-même est exprimée, dans cette forme, comme chose faite, il est nécessaire que les extrêmes de cette conversion soient signifiés selon qu'ils se trouvent quand la conversion est chose faite. A ce moment, le terme auquel aboutit le changement a », comme il l'avait, du reste, auparavant, mais sans aucun rapport à ce qui est ici sur l'autel, « la nature propre de sa substance » : le corps du Christ, en effet, est, ici, après la conversion, ce qu'il était et ce qu'il demeure toujours, absolument inchangé dans sa substance ou dans sa nature, au ciel où il se trouve depuis le jour de son Ascension. « Mais le terme point de départ » dans le changement dont il s'agit, « ne demeure plus », quand le changement est fait, « selon sa substance; il ne demeure que selon ses accidents, par lesquels il tombe sous les sens et il peut être désigné ou montré aux sens. De là vient que le terme de la conversion point de départ est exprimé par le pronom démonstratif, se rapportant aux accidents sensibles qui demeurent. Le terme point d'arrivée est exprimé, au contraire, par le nom qui signifie la nature de ce en quoi se fait le changement et qui est le corps du

Christ dans sa totalité et non pas seulement sa chair, comme il a été dit (q. 76, art. 1, *ad* 2). — Cette forme est donc souverainement à propos : *Ceci est mon corps* ». — On aura remarqué la parfaite harmonie qui existe entre cette justification de la forme pour la consécration eucharistique donnée ici par saint Thomas et tout ce que nous avons dit plus haut, quand il s'est agi de la transsubstantiation, au sujet de l'effet produit par cette forme.

L'*ad primum* précise que « le devenir ou le faire n'est point l'effet ultime de cette consécration, mais l'être fait, comme il a été dit (au corps de l'article). Et, par suite, c'est plutôt cela qui doit être exprimé dans la forme ».

L'*ad secundum* accorde que « c'est la parole de Dieu qui a agi dans la création des choses, qui agit aussi dans cette consécration; mais non de la même manière. — Elle opère ici, en effet, d'une manière sacramentelle, c'est-à-dire, selon la force de la signification. Et c'est pourquoi il faut que dans la parole soit signifié l'effet ultime de la consécration par le verbe substantif du mode indicatif et au présent. — Dans la création des choses, au contraire, la parole de Dieu a agi seulement par mode de cause efficiente : laquelle causalité se produit par le commandement de sa sagesse. C'est pour cela que dans la création des choses, la parole de Dieu est exprimée par le verbe du mode impératif; selon ce passage de la *Genèse*, ch. 1 (v. 3) : *Que la lumière soit faite! et la lumière fut faite* ».

L'*ad tertium* fait observer que « le terme point de départ, quand le changement est produit, ne retient pas la nature de sa substance, comme le terme point d'arrivée. Et, par suite, il n'y a pas similitude ».

L'*ad quartum* déclare que « par ce pronom *mon* corps, qui inclut la démonstration » ou l'indication « de la première personne, qui est la personne de celui qui parle, est suffisamment exprimée la Personne du Christ, en la personne de qui ces paroles sont proférées, ainsi qu'il a été dit » (art. 1).

L'*ad quintum* répond que « cette conjonction *car* (en latin *enim*) est introduite dans la forme, selon la coutume de l'Église romaine, coutume dérivée du bienheureux apôtre Pierre. Et

cela, pour marquer la connexion avec les paroles qui précèdent. Aussi bien, elle ne fait point partie de la forme, pas plus d'ailleurs que les paroles qui précèdent la forme.

La forme de consécration pour le pain une fois justifiée, nous devons maintenant passer à la forme de consécration pour le vin. Il est évident que les raisons apportées à l'article précédent vaudront pour ce nouvel article en tout ce que la forme de consécration pour le vin aura de similaire à la forme de consécration pour le pain. Seulement, s'il est, dans cette nouvelle forme, quelques particularités, nous aurons à les expliquer et à les justifier. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si celle-là est la forme qui convient pour la consécration du vin : *Ceci est le calice de mon sang, du testament nouveau et éternel, mystère de foi, qui sera versé pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés.*

Nous avons ici neuf objections. Elles veulent prouver que « celle-là n'est point la forme qui convient pour la consécration du vin : *Ceci est le calice de mon sang, du testament nouveau et éternel, mystère de foi, qui sera versé pour vous et pour un grand nombre, en rémission des péchés* ». — La première dit que « comme le pain est changé au corps du Christ en vertu de la consécration, de même aussi le vin est changé au sang du Christ, comme on le voit par ce qui déjà a été dit (q. 76, art. 1, 2). Or, dans la forme de consécration du pain, le corps du Christ est mentionné directement, et rien plus n'est ajouté. C'est donc mal à propos, que dans la forme de la consécration du pain, le sang du Christ est mis » indirectement ou « à un cas oblique », celui du génitif, « et qu'on ajoute, au cas direct, le calice, disant : *Ceci est le calice de mon sang* ». — La seconde objection déclare que « les paroles qui sont proférées dans la consécration du pain ne sont pas d'une efficacité moindre, que celles qui sont proférées dans la consécration du vin ;

puisque dans les deux cas, ce sont les paroles du Christ. Or, tout de suite, dès qu'il est dit : *Ceci est mon corps*, la consécration du pain se trouve effectuée. Donc, tout de suite, quand il a été dit : *Ceci est le calice de mon sang*, est achevée la consécration du sang. Et, par suite, les paroles qui viennent après ne semblent pas être de la substance de la forme, alors surtout qu'elles appartiennent aux propriétés de ce sacrement » : elles disent, en effet, sa vertu ou son efficacité dans l'ordre du salut. — La troisième objection fait remarquer que « le Testament nouveau semble appartenir à l'inspiration intérieure », ou à l'action de l'Esprit-Saint dans l'âme; « comme on le voit par ce que l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. VIII (v. 8, 10), introduit les paroles qu'on trouve dans Jérémie, ch. XXXI (v. 31, 33) : *Je couronnerai sur la maison d'Israël le testament nouveau, donnant mes lois dans leurs cœurs*. Or, le sacrement s'accomplit extérieurement d'une manière visible. C'est donc mal à propos que dans la forme du sacrement, il est dit : *du testament nouveau* ». — La quatrième objection fait observer qu' « une chose est dite *nouvelle*, en raison de ce qu'elle est tout près du commencement de son être. Or, l'éternel n'a pas de commencement de son être. Donc c'est mal à propos qu'il est dit : *nouveau et éternel*; car il semble qu'il y a contradiction ». — La cinquième objection déclare que « les occasions d'erreur doivent être enlevées aux hommes; selon cette parole d'Isaïe, ch. LVII (v. 14) : *Enlevez les obstacles de la voie de mon peuple*. Or, il en est qui ont erré en pensant que c'était seulement d'une façon mystique que le corps et le sang du Christ étaient dans ce sacrement (cf. q. 75, art. 1). Donc c'est mal à propos qu'il est mis dans la forme de ce sacrement : *mystère de foi* ». — La sixième objection rappelle qu' « il a été dit plus haut (q. 73, art. 3, *ad 3um*; q. 74, art. 4, *ad 3um*), que comme le baptême est le *sacrement de la foi*, ainsi l'Eucharistie est le *sacrement de la charité*. Donc, dans cette forme, il aurait fallu mettre plutôt *la charité* que *la foi* ». — La septième objection dit que « tout ce sacrement, et quant au corps et quant au sang, est le mémorial de la Passion du Seigneur: selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI

(v. 26) : *Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur*. Il ne fallait donc pas, dans la forme de consécration du sang, faire mention de la Passion du Christ et de son fruit, plus que dans la forme de consécration du vin; alors surtout, que, dans saint Luc, ch. XXII (v. 19), le Seigneur dit : *Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous* ». — La huitième objection fait observer que « comme il a été vu plus haut (q. 48, art 2 ; q. 49, art. 3), la Passion du Christ, quant à la suffisance, a été profitable à tous », c'est-à-dire qu'elle a suffi pour le salut de tous; « bien que, quant à l'efficacité, elle ait été profitable » seulement « à beaucoup. Il aurait donc fallu dire : *qui sera répandu pour tous*, ou *pour beaucoup*; sans ajouter : *pour vous* ». — La neuvième objection arguë de ce que « les paroles qui réalisent ce sacrement ont leur efficacité de l'institution du Christ. Or, aucun Évangéliste ne rapporte que le Christ ait dit toutes ces paroles. Donc ce n'est point la forme qui convient pour la consécration du vin ».

L'argument *sed contra* oppose simplement que « l'Église, instruite par les Apôtres, use de cette forme pour la consécration du vin ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de cette forme, il y a une double opinion. Quelques-uns (Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise) ont dit que de la substance de cette forme était seulement cette partie : *Ceci est le calice de mon sang*; et non les paroles qui suivent. Mais, cela paraît ne pas convenir; car les paroles qui suivent sont de certaines déterminations de l'attribut, savoir du sang du Christ; et donc elles appartiennent à l'intégrité de la proposition. A cause de cela, il en est d'autres qui, d'un sentiment meilleur, disent que tout ce qui suit est de la substance de la forme, jusqu'à ces paroles qui viennent après : *Hæc quotiescumque feceritis* », comme on le voit dans le canon de la messe. « Ces dernières paroles, en effet, appartiennent à l'usage de ce sacrement; et, par suite, elles ne sont pas de la substance de la forme. De là vient que le prêtre profère toutes les paroles qui précèdent selon un même rite et d'une même

manière, savoir en tenant le calice dans les mains », et avant de faire la génuflexion. « En saint Luc, du reste, les paroles dont il s'agit sont insérées au milieu des premières, quand il est dit, ch. XXII (v. 20) : *Ce calice, nouveau testament dans mon sang.*

« Il faut donc », poursuit saint Thomas, « dire que toutes les paroles en question sont de la substance de la forme ; mais, par la première, *Ceci est le calice de mon sang*, est signifié le changement lui-même du vin au sang, de la manière qui a été dite pour la forme de consécration du pain ; et, par les paroles qui suivent est désignée la vertu du sang répandu dans la Passion, laquelle vertu agit dans ce sacrement. Cette vertu est ordonnée à trois choses. — Premièrement et principalement, à l'acquisition de l'héritage éternel ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. X (v. 19) : *Nous avons la confiance d'entrer dans le Saint des Saints, par son sang.* Et, à l'effet de désigner cela, il est dit : *Du testament nouveau et éternel.* — Secondement, la vertu du sacrement est ordonnée à la justice de la grâce, qui est par la foi ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 25, 26) : *Celui que Dieu a proposé comme propitiation par la foi dans son sang, afin que Lui-même soit juste et justifié celui qui est par la foi de Jésus-Christ.* Et, à l'effet de désigner cela, il est ajouté : *Mystère de foi.* — Troisièmement, la vertu du sacrement est ordonnée à écarter les obstacles qui empêchent l'une et l'autre des deux fins susdites, savoir les péchés ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 14) : *Le sang du Christ purifiera nos consciences des œuvres de mort*, c'est-à-dire des péchés. Et, de ce chef, il est ajouté : *Qui pour vous et pour beaucoup d'autres sera répandu en rémission des péchés* ».

On s'est demandé en quel sens il fallait entendre la conclusion énoncée par saint Thomas dans l'article que nous venons de lire. Le saint Docteur s'est prononcé nettement en faveur de l'opinion qui veut que la forme de consécration pour le vin ne comprenne pas seulement les premiers mots de la formule en question, mais cette formule toute entière. S'ensuit-il que si l'on s'arrêtait après les mots *sanguinis mei*, sans ajouter ce qui vient après, il n'y aurait pas de consécration. Quelques-uns

ont voulu l'entendre ainsi. Mais il ne semble pas que telle soit la pensée du saint Docteur. Nous l'avons entendu, en effet, déclarer lui-même que « par les premières paroles, quand on dit : *Ceci est le calice de mon sang*, est signifié le changement du vin au sang : *significatur ipsa conversio vini in sanguinem* ». D'autre part, nous savons que les sacrements de la loi nouvelle produisent leur effet selon qu'ils le signifient. Donc, quand ces paroles sont prononcées, le changement du vin au sang du Christ est produit. Que s'il est dit que les paroles qui suivent appartiennent à la substance de la forme, c'est, comme l'a expliqué saint Thomas lui-même, parce qu'elles complètent le sens de la proposition en ce qui touche à la vertu du sang du Christ. Si donc on les supprimait ou si elles n'étaient point prononcées, la forme du sacrement ne serait pas complète, en ce sens qu'on n'aurait pas suffisamment exprimé le caractère de la consécration. Il y aurait changement du vin au sang du Christ. Mais le rapport qui lie ce changement à la Passion du Christ et qui en fait le sacrement de cette Passion en fonction du salut des prédestinés ne serait pas marqué. D'où il suit que nous n'aurions pas, dans l'Eucharistie, cette raison de sacrement de la Passion en fonction du salut des hommes. C'est en ce sens que saint Thomas nous a dit que les paroles en question appartiennent à la substance de la forme du sacrement. — Les Grecs, il est vrai, ne les emploient pas ; mais ils emploient l'équivalent dans la forme de consécration pour le pain, où ils ajoutent : *quod pro vobis tradetur*. Ainsi, chez eux, comme chez nous, le rapport à la Passion en fonction du salut se trouve explicitement marqué dans la forme du sacrement.

L'*ad primum* explique le sens de cette tournure : « le calice de mon sang, *calix sanguinis mei* ; au lieu de *sanguis meus*, mon sang » ; et en donne la raison. « Quand il est dit : *Ce calice est celui de mon sang*, c'est une expression figurée. Et on peut l'entendre d'une double manière. D'abord, par mode de métonymie, selon qu'on met le contenant pour le contenu ; et le sens est : *Ceci est mon sang contenu dans ce calice*. S'il est fait ici mention du calice ou de la coupe, c'est parce que le

sang du Christ, dans ce sacrement, est consacré en tant qu'il est le breuvage des fidèles, ce qui n'est pas impliqué dans la raison de sang. Et c'est pourquoi il a fallu désigner ici le sang par le vase accommodé à cet usage. On peut aussi l'entendre comme une métaphore, selon que, par le calice, est désignée, par mode de similitude, la Passion du Christ, qui enivre à la ressemblance de la coupe ou du calice, selon cette parole des *Thrènes* » ou des *Lamentations de Jérémie*, « ch. III (v. 15) : *Il m'a rempli d'amertume ; il m'a enivré d'absinthe*. Et, aussi bien, le Seigneur appelle sa Passion du nom de calice, en saint Mathieu, ch. XXVI (v. 39), quand il dit : *Que ce calice s'éloigne de moi*, etc. Le sens est alors : *Ceci est le calice de ma Passion*. Et il est fait mention de la Passion au sujet du sang consacré séparément du corps, parce que la séparation du sang d'avec le corps eut lieu par la Passion ». — Nous trouvons expressément marqué ici par saint Thomas, ce rapport à la Passion du Christ, que nous notions tout à l'heure, et qui est essentiel à la raison de sacrifice dans l'Eucharistie.

L'*ad secundum* va appuyer encore sur ce point de doctrine si important. « Parce que, comme il vient d'être dit, le sang consacré séparément représente expressément la Passion du Christ : *Quia sanguis seorsum consecratus expresse Passionem Christi repræsentat* ; — à cause de cela c'est dans la consécration du sang qu'il est fait mention de l'effet de la Passion, plutôt que dans la consécration du corps, qui est le sujet de la Passion, ce que désigne ce mot du Seigneur quand Il dit », parlant de son corps, « qui sera livré pour vous ; comme s'Il disait : qui, pour vous, sera soumis à la Passion ». — On aura remarqué, dans cette réponse, la formule dont nous avons voulu donner le texte latin et qui précise, avec une netteté si parfaite, où se trouve, pour saint Thomas, dans l'Eucharistie, la raison de sacrifice représentatif de la Passion. C'est dans le fait que le sang est consacré distinctement et séparément du corps. Nous aurons à rappeler cette formule quand nous traiterons de l'immolation du Christ dans la célébration de ce sacrement, q. 83, art. 1.

L'*ad tertium* est d'un intérêt exceptionnel pour bien saisir les

rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament. « Le testament est une disposition d'héritage. Pour l'héritage céleste, Dieu a disposé de le donner aux hommes par la vertu du sang de Jésus-Christ; parce que, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. IX (v. 16) : *Où l'on a testament, il est nécessaire qu'intervienne la mort du testateur* ». C'est donc par le sang du Christ que tout s'explique pour les hommes, dans l'obtention de l'héritage du ciel. « Or, le sang du Christ a été présenté aux hommes d'une double manière. D'abord, en figure. Et ceci appartient à l'Ancien Testament. C'est pour cela que l'Apôtre conclut, au même endroit », dans l'épître *aux Hébreux* (v. 18) : « *De là vient que même le premier testament n'a pas été dédié sans qu'il y eût du sang;* ce qu'on voit par ce qui est dit dans l'*Exode*, ch. XXIV (v. 7, 8), que *Moïse ayant lu tous les préceptes de la loi, aspergea tout le peuple en disant : Ceci est le sang du Testament que Dieu vous a mandé* ». On remarquera le rapport de cette formule avec la formule même choisie par le Christ dans la consécration eucharistique. Et l'on voit par là combien parfaite est l'harmonie qui unit les deux Testaments, dans la pensée de Dieu. Dans l'un et dans l'autre, en effet, c'est toujours et uniquement le sang du Christ qui est la raison des miséricordes divines. Mais, tandis que dans l'Ancien Testament, le sang du Christ n'était livré qu'en figure, « il est, d'une seconde manière, livré dans sa vérité et dans sa réalité : ce qui est le propre du Nouveau Testament. C'est ce que l'Apôtre avait exprimé un peu avant » le passage cité tout à l'heure, dans l'épître *aux Hébreux* (v. 15) : « *Voilà pourquoi le médiateur du Nouveau Testament est le Christ, afin que, sa mort intervenant, ceux qui sont appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel.* — Ici donc », dans la forme du sacrement qui nous occupe, « il est dit : *le sang du Nouveau Testament*, parce que ce n'est plus en figure, mais dans la réalité, que ce sang est livré. Et, aussi bien, il est ajouté : *qui sera répandu pour vous.* — Quant à l'inspiration interne », en laquelle l'objection voulait que consiste le Testament nouveau, « elle procède de la vertu du sang du Christ, selon que nous sommes justifiés par la Passion ».

L'*ad quartum* justifie excellemment le rapprochement de ces

deux mots : *nouveau* et *éternel*, appliqués au Testament eucharistique. « Ce Testament est dit nouveau, en raison de sa présentation » et parce qu'il est livré dans le temps, selon un mode qui succède au mode imparfait de l'Ancien Testament. « Que s'il est dit, aussi, éternel, c'est en raison de la préordination éternelle de Dieu, et, aussi, en raison de l'héritage éternel qui est assuré par ce Testament. D'ailleurs, la Personne elle-même du Christ, dont le sang assure ce Testament, est éternelle ».

L'*ad quintum* continue ces hautes et profondes explications relatives au sang du Christ dans l'Eucharistie tel que nous le révèle la forme même du sacrement. « S'il est parlé de *mystère*, ici, ce n'est point pour exclure la vérité de la chose », comme s'il n'y avait qu'une présence mystique, et non la réalité même du sang du Christ, « mais pour montrer son occultation. C'est qu'en effet le sang même du Christ est d'une manière occulte dans ce sacrement; et la Passion du Christ fut aussi figurée sous des voiles dans l'Ancien Testament. »

L'*ad sextum* fait observer que « ce sacrement est dit *le sacrement de la foi*, comme étant objet de la foi. Et, en effet, que le sang du Christ soit selon la vérité de la chose dans ce sacrement, on le tient par la foi seule. C'est aussi par la foi que la Passion du Christ justifie. Quant au baptême, il est dit sacrement de la foi, parce qu'il est une certaine protestation ou confession de la foi. — L'Eucharistie est appelée sacrement de la charité, pour autant qu'elle la figure et qu'elle la produit ».

L'*ad septimum* reprend la formule de l'*ad 2um*, sur laquelle nous appuyions tout à l'heure. « Comme il a été dit, le sang consacré séparément du corps, représente d'une manière plus expressive la Passion du Christ. Et voilà pourquoi c'est dans la consécration du sang qu'il est fait mention de la Passion du Christ et de son fruit, plutôt que dans la consécration du corps ».

L'*ad octavum* déclare que « le sang de la Passion du Christ n'a pas seulement une efficacité » de rédemption « dans les Juifs élus, auxquels fut présenté le sang de l'Ancien Testament; mais aussi pour les Gentils. Ni, non plus, seulement dans les prêtres qui produisent ce sacrement ou dans les autres

qui le reçoivent, mais même en ceux pour qui il est offert. Et c'est pourquoi le Seigneur dit, intentionnellement, *pour vous*, Juifs, *et pour beaucoup*, savoir les Gentils; ou *pour vous*, qui le recevez, *et pour beaucoup*, pour qui il est offert ».

L'*ad nonum* dit que « les Évangélistes n'entendaient pas livrer les formes des sacrements, qu'il fallait, dans la primitive Église, tenir cachées, comme le note saint Denys, à la fin de la *Hiérarchie Ecclésiastique* (ch. VII). Mais ils ont entendu donner l'histoire du Christ. — Et, cependant, toutes ces paroles » de la forme en question, « peuvent à peu près se tirer de divers passages de l'Écriture. Ces mots, en effet, *Ceci est le calice* sont marqués en saint Luc, ch. XXII (v. 20), et dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 25). En saint Matthieu, ch. XXVI (v. 28), il est dit : *Ceci est mon sang du Nouveau Testament, qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés*. Ce qui est ajouté, *éternel*, et, encore, *mystère de foi*, est tiré de la tradition du Seigneur qui est parvenue à l'Église par les Apôtres; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 23) : *J'ai moi-même reçu du Seigneur ce que je vous ai livré* ». — On aura remarqué l'importance de cette réponse pour ce qui touche à la Tradition divine conservée dans l'Église conjointement aux Écritures, et complétant ces dernières.

La forme du sacrement de l'Eucharistie, qu'on la prenne d'une façon commune, ou d'une façon spéciale et distincte en son double élément, est idéalement parfaite. Il nous reste à examiner certains points de doctrine qui se rattachent à cette forme, quant à sa vertu, quant au sens précis et à la dépendance mutuelle du double élément qui la compose. D'abord, au sujet de sa vertu ou de son efficacité. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si dans ces paroles des formes qui ont été données se trouve quelque vertu créée qui réalise la consécration?

Trois objections veulent prouver que « dans ces paroles des formes qui ont été données ne se trouve pas une vertu créée qui réalise la consécration ». — La première cite une parole de « saint Jean Damascène, au livre IV » de *la Foi orthodoxe*, ch. XIII, où il est « dit : *C'est par la seule vertu de l'Esprit-Saint que se fait la conversion du pain au corps du Christ*. Or la vertu de l'Esprit-Saint est une vertu incréée. Donc ce n'est point par quelque vertu créée de ces paroles que se parfait ce sacrement ». — La seconde objection dit que « les œuvres miraculeuses ne se font point par quelque vertu créée, mais par la seule vertu divine, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 110, art. 4). Or, la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'est pas moins miraculeuse que la création des choses, ou même la formation du corps du Christ dans le sein virginal, qui n'ont pu être faites par aucune vertu créée. Donc ce sacrement non plus n'est pas consacré par quelque vertu créée des paroles dont il s'agit ». — La troisième objection fait observer que « les paroles dont il s'agit ne sont pas simples; elles sont composées de nombreux éléments. Elles ne sont pas, non plus, proférées simultanément, mais de façon successive. Or, la conversion qui nous occupe, comme il a été vu plus haut (q. 75, art. 7) se fait en un instant. D'où il suit qu'elle doit se faire par une vertu simple. Elle n'est donc point faite par la vertu de ces paroles ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise, au livre *Des sacrements* (liv. IV, ch. IV) », où il est dit : « *S'il est une si grande vertu dans la parole du Seigneur Jésus qu'elle a fait commencer d'être ce qui n'était pas, combien plus pourra-t-elle faire que soient des choses qui étaient et qu'elles soient changées en une autre. Et, ainsi, ce qui était pain avant la consécration, est*

désormais le corps du Christ après la consécration, parce que la parole du Christ change la créature ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite de nouveau l'opinion de ces « quelques-uns » cf. q. 62, art. 1, qui « ont dit qu'il n'était aucune vertu créée ni dans les paroles dont il s'agit, pour opérer la transsubstantiation, ni dans les autres formes des sacrements ou aussi dans les sacrements eux-mêmes pour amener les effets des sacrements. — Et cela », poursuit saint Thomas, « comme il a été dit plus haut (endroit précité), répugne tout ensemble aux enseignements des Saints » Docteurs « et déroge à la dignité des sacrements de la loi nouvelle. Aussi bien, comme ce sacrement » de l'Eucharistie « l'emporte en dignité sur les autres, selon qu'il a été dit plus haut (q. 65, art. 3), il s'ensuit que dans les paroles qui constituent la forme de ce sacrement se trouve une certaine vertu créée qui va à faire la conversion de ce sacrement », à produire le changement qu'est la transsubstantiation : « vertu instrumentale, comme, du reste, dans les autres sacrements, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 1, 3, 4). Comme, en effet, ces paroles sont proférées en la personne du Christ, sur son ordre, elles reçoivent du Christ une vertu instrumentale; et c'est ainsi, du reste, que tous ses autres dits et gestes ont par mode d'instruments, une vertu qui porte le salut, comme il a été vu plus haut » (q. 48, art. 6 ; q. 56, art. 1, *ad 3*). — On le voit. La conclusion du présent article n'est qu'une application au point particulier dont il s'agissait, de la grande doctrine de la causalité instrumentale de tout ce qui touche au Christ dans les mystères de son humanité sainte.

L'*ad primum* répond que « quand il est dit que c'est par la seule vertu de l'Esprit-Saint que le pain est changé au corps du Christ, on n'exclut pas la vertu instrumentale qui est dans la forme de ce sacrement; pas plus que quand on dit que seul le coutelier fait le couteau, on n'exclut la vertu du marteau », dont il se sert comme d'un instrument.

L'*ad secundum* explique qu' « il n'est point d'œuvre miraculeuse qui puisse être faite par quelque créature, comme par l'agent principal ; mais cependant la créature peut faire ces

œuvres à titre d'instrument, comme le contact même de la main du Christ guérit le lépreux » dont parle l'Évangile. « Et, de cette sorte, les paroles du Christ changent le pain au corps du Christ. Ceci ne put pas avoir lieu dans la conception du corps du Christ, par laquelle le corps du Christ était formé, que quelque chose venu du corps du Christ eût une vertu instrumentale à l'effet de sa formation », puisque avant cette formation le corps du Christ n'existait pas encore. « De même, dans la création, il n'était pas de sujet auquel l'action instrumentale de la créature pût se terminer », puisque la création est la production de tout l'être de la chose, ne présupposant rien de cette chose qui soit antérieur à l'acte créateur. Et c'est pourquoi, il n'y a pas similitude » entre ces trois cas.

L'*ad tertium* dit que « les paroles dont il s'agit, par lesquelles se fait la consécration, agissent sacramentellement », c'est-à-dire par mode de signe : elles font ce qu'elles signifient ou expriment. « Il résulte de là que la vertu de conversion qui est dans les formes de ce sacrement suit la signification, qui est achevée quand est proférée la dernière syllabe. Et c'est pourquoi les paroles en question reçoivent la vertu dont il s'agit, au dernier instant de la prolation des paroles : toutefois en rapport avec les paroles qui précèdent. Et cette vertu est simple, en raison de ce qui est signifié », ou en raison du sens qui résulte de la dernière syllabe en rapport avec les autres, « bien que dans les paroles proférées extérieurement il y ait une certaine composition ».

La forme du sacrement de l'Eucharistie, non moins que les formes des autres sacrements, a une vertu instrumentale capable de coopérer à la transsubstantiation. On pourrait même dire qu'elle a cette vertu à un titre spécial, puisque non seulement elle se rattache au Christ d'où découle toute vertu sacramentelle, parce qu'elle est proférée sur son ordre, mais encore parce qu'elle est proférée en sa personne, comme si c'était Lui-même qui parlât. — Nous avons dit la vertu de cette forme. Mais parce que cette forme, comme toutes les formes des sacrements, agit selon qu'elle signifie, il importe de préciser en-

core, si possible, le sens des paroles qui la constituent et voir comment ces paroles se vérifient. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si les formules dont il s'agit sont vraies ?

Trois objections veulent prouver que « les formules dont il s'agit ne sont pas vraies ». — La première fait observer que « quand on dit : *Ceci est mon corps*, le pronom *ceci* est un pronom démonstratif qui indique la substance. Or, selon ce qui a été dit jusqu'ici (art. 1 ; art. 4, *ad 3um*; q. 75, art. 2, 7), quand on prononce ce pronom, *ceci*, la substance du pain est encore là ; puisque la transsubstantiation se fait, au terme de la prolation des paroles. D'autre part, cette formule est fausse : *Le pain est le corps du Christ*. Donc la formule en question l'est aussi, savoir : *Ceci est mon corps* ». — La seconde objection dit que « ce pronom *ceci* fait démonstration aux sens. Or, les espèces sensibles qui sont dans ce sacrement ne sont pas le corps même du Christ, ni non plus les accidents du corps du Christ. Donc cette expression ou formule ne peut pas être vraie : *Ceci est mon corps* ». — La troisième objection rappelle que « ces paroles, comme il a été dit plus haut (art. 4, *ad 3um*), opèrent, par leur signification, le changement du pain au corps du Christ. Or, la cause efficiente est présupposée à son effet. Donc la signification de ces paroles est présupposée à la conversion du pain au corps du Christ. D'autre part, avant la conversion, cette proposition est fausse : *Ceci est mon corps*. Donc elle doit être jugée purement et simplement fausse. Et la raison est la même pour cette autre formule : *Ceci est le calice de mon sang*, etc. ».

L'argument *sed contra* se contente de déclarer que « ces paroles sont proférées en la personne du Christ, qui dit de Lui, en saint Jean, ch. XIV (v. 6) : *Je suis la vérité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « sur cette question, il y a eu des opinions multiples. — Quelques-

uns (Innocent III, dans son traité *du sacrement de l'autel*, liv. IV, ch. XVII) ont dit que dans cette proposition : *Ceci est mon corps*, le mot *ceci* implique la démonstration comme conçue, non comme indiquée, parce que toute cette proposition est prise matériellement, étant proférée par mode de récit : le prêtre, en effet, récite que le Christ a dit : *Ceci est mon corps.* — Mais cela ne peut pas tenir. Dans ce cas, en effet, les paroles ne s'appliqueraient pas à la matière corporelle présente ; et par suite, il n'y aurait pas de sacrement réalisé. Car saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. LXXX) : *La parole tombe sur l'élément matériel et le sacrement est fait.* D'ailleurs, même en l'entendant de la sorte, on n'évite point totalement la difficulté de cette question. Les mêmes raisons demeurent, en effet, au sujet de la première prolation où le Christ proféra ces paroles ; car il est manifeste qu'elles n'étaient point prises matériellement, mais selon leur signification. Et c'est pourquoi il faut dire que même quand elles sont proférées par le prêtre, elles se prennent dans l'ordre de la signification et non pas seulement d'une façon matérielle. Et à cela ne s'oppose pas que le prêtre les profère aussi par mode de récit comme ayant été dites par le Christ. En raison de la vertu infinie du Christ, de même que par le contact de la chair, une vertu de régénération est parvenue non seulement à ces eaux » du Jourdain « qui touchèrent le Christ, mais à toutes les eaux sur toute la terre à travers les siècles futurs, de même aussi en vertu de la prolation faite par le Christ Lui-même, ces paroles ont reçu une vertu consécratoire, quel que soit le prêtre qui les profère, comme si le Christ les proférait présentement ». — On aura remarqué cette déclaration de saint Thomas au sujet de la vertu conférée par le Christ, en raison des actes qu'Il a accomplis ou des paroles qu'Il a dites au cours de sa vie parmi nous, sur cette terre. Elles projettent une clarté nouvelle sur ce que le saint Docteur nous avait déjà dit touchant la vertu instrumentale des actions et des paroles du Christ dans l'ordre du salut.

Après avoir écarté cette première opinion signalée par lui, le saint Docteur ajoute : « Et c'est pourquoi d'autres (Alexandre de Halès, *Somme théol.*, liv. IV, q. 10, memb. 4, art. 2) ont

dit que le mot *ceci*, dans cette proposition, est démonstratif, non pas pour les sens, mais pour l'intelligence, de telle sorte que le sens serait : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire : *La chose signifiée par ceci est mon corps*. — Mais cela, non plus, ne peut pas tenir », poursuit saint Thomas. « Car rien n'étant fait, dans les sacrements, que ce qui est signifié, cette forme ne ferait pas que le corps du Christ soit dans ce sacrement selon la vérité, mais seulement comme dans un signe. Ce qui est hérétique, comme il a été dit plus haut (q. 75, art. 1).

« Et c'est pourquoi », continue le saint Docteur, « d'autres ont dit que le mot *ceci* est démonstratif pour les sens, mais cette démonstration s'entend, non pas pour l'instant de l'expression où ce mot est proféré, mais pour le dernier instant de l'expression. C'est ainsi que si quelqu'un dit : *Maintenant, je me tais*, l'adverbe *maintenant* est démonstratif pour l'instant qui suit immédiatement la formule exprimée. Le sens est, en effet : *Aussitôt après ces paroles dites, je me tais*. — Mais cela encore ne peut pas tenir », reprend saint Thomas. « Avec cela, en effet, le sens de l'expression est : *Mon corps est mon corps*. Chose que ne fait point la formule en question, puisque cela était avant la prolation de ces paroles. Et, aussi bien, la formule en question ne signifie pas cela.

« C'est pourquoi, il faut dire, autrement, que, comme il a été déjà dit (art. précéd.), cette formule a la vertu de faire la conversion du pain au corps du Christ. Elle se compare donc aux autres formules ou expressions, qui ont seulement la vertu de signifier, mais non de faire, comme se compare la conception de l'intellect pratique qui produit la chose, à la conception de notre intellect spéculatif qui a été tirée des choses ; car *les mots sont les signes des concepts*, d'après Aristote (*Perihermen.*, liv. I, ch. 1, n. 2; de S. Th., leç. 2). Et voilà pourquoi, de même que la conception de l'intellect pratique ne présuppose pas » réalisée « la chose conçue, mais la produit, de même la vérité de cette formule ne présuppose pas la chose signifiée, mais elle la fait : c'est là le rapport du Verbe ou de la Parole de Dieu aux choses faites par la Parole ou le Verbe.

« D'autre part, la conversion dont il s'agit ne se fait pas

d'une manière successive, mais en un instant, comme il a été dit (q. 75, art. 7). Il faut donc entendre cette formule selon le dernier instant de la prolation des paroles. Non pas toutefois de telle sorte que soit présupposé, du côté du sujet, ce qui est le terme de la conversion, savoir que le corps du Christ est le corps du Christ; ni, non plus, ce qui était avant la conversion, savoir le pain; mais ce qui se rapporte indistinctement à l'un et à l'autre, savoir ce qui est contenu en général sous ces espèces. Ces paroles, en effet, ne font pas que le corps du Christ soit le corps du Christ, ni que le pain soit le corps du Christ, mais que ce qui est contenu sous ces espèces, qui, auparavant, était le pain, soit le corps du Christ. Et c'est pourquoi, intentionnellement, le Seigneur ne dit pas : *Ce pain est mon corps*, ce qui répondrait au sens de la deuxième opinion; ni : *Ce corps est mon corps*, ce qui répondrait au sens de la troisième; mais, en général : *Ceci est mon corps*, ne mettant aucun nom du côté du sujet, mais le seul pronom, qui signifie la substance en général, sans qualité, c'est-à-dire, sans forme déterminée. »

Nous n'avons pas à insister pour signaler l'harmonie de cette explication si précise et si lumineuse de la forme du sacrement, quant au sens véritable qui est le sien, avec la doctrine exposée plus haut sur la vraie nature de la transsubtantiation réalisée par le sens même de la forme du sacrement. Ce qui est fait, dans ce sacrement, c'est ce que signifie la forme. Et ce que la forme signifie, saint Thomas vient de nous le traduire divinement, c'est que ce qui est contenu sous les espèces du pain, qui d'abord était du pain, est ensuite le corps du Christ. Tout est là, dans cette formule vraiment d'or.

L'*ad primum* accorde que « le mot *ceci* démontre la substance, mais sans détermination de telle nature particulière, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* formule à nouveau la doctrine que nous venons de souligner et de dégager à la fin du corps de l'article : « Le pronom *ceci* ne démontre pas les accidents eux-mêmes, mais la substance contenue sous les accidents, laquelle était d'abord le pain et qui est ensuite le corps du Christ; lequel, bien qu'il ne soit pas informé par ces accidents, est cependant

contenu sous eux ». — Et voilà bien le mot qui traduit tout : La consécration exprimée et réalisée par la forme du sacrement fait ceci, que le corps du Christ est contenu sous les accidents qui auparavant contenaient la substance du pain ; et elle fait cela, en changeant au corps du Christ la substance de ce morceau de pain qui était là et dont les accidents demeurent.

L'*ad tertium* déclare que « la signification de cette formule est préconçue à la chose signifiée, selon l'ordre de nature, comme la cause est naturellement antérieure à l'effet; mais non selon l'ordre du temps, parce que cette cause a simultanément son effet avec elle. Et cela suffit pour la vérité de la formule ».

Un dernier point nous reste à examiner, au sujet des formules sacramentelles dans l'Eucharistie. Il s'agit de savoir si, lorsque la première formule est prononcée, elle produit aussitôt son effet, ou si elle attend, pour le produire, que la seconde formule soit prononcée aussi. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la forme de consécration du pain obtient son effet avant que soit achevée la forme de consécration du vin?

Trois objections veulent prouver que « la forme de consécration du pain n'obtient pas son effet jusqu'à ce que soit proférée la forme de consécration du vin ». — La première dit que « comme, par la consécration du pain, le corps du Christ commence d'être sous ce sacrement, de même, par la consécration du vin, commence d'y être le sang. Si donc les paroles de la consécration du pain avaient leur effet avant la consécration du vin, il s'ensuivrait que dans ce sacrement le corps du Christ commencerait d'être exsangue. Ce qui ne convient pas ». — La seconde objection arguë de ce qu' « un même sacrement n'a qu'une réalisation : aussi, bien que, dans le baptême, il y ait trois immersions » — c'était ainsi du temps

de saint Thomas, — « cependant la première immersion n'obtient pas l'effet du baptême jusqu'à ce que la troisième soit terminée (cf. q. 66, art. 8). Or, tout ce sacrement est un, comme il a été dit plus haut (q. 73, art. 2). Donc les paroles qui consacrent le pain n'obtiennent pas leur effet sans les paroles sacramentelles qui consacrent le vin ». — La troisième objection fait observer que « dans la forme même de la consécration du pain il y a plusieurs paroles dont les premières n'ont leur effet que lorsque la dernière est prononcée, comme il a été dit (art. 4, *ad 3um*; q. 75, art. 2, 7). Donc, pour la même raison, les paroles qui consacrent le corps du Christ n'ont leur effet que lorsque sont proférées les paroles qui consacrent le sang du Christ ».

L'argument *sed contra* en appelle au rite de l'Église. « Tout de suite, dès que sont dites les paroles de consécration du pain, l'hostie consacrée est proposée au peuple pour être adorée. Or, cela ne se ferait pas, si le corps du Christ n'était point là ; parce que ce serait un acte d'idolâtrie. Donc les paroles de la consécration du pain ont leur effet avant que soient proférées les paroles de la consécration du vin ».

Au corps de l'article, saint Thomas signale l'opinion de « quelques anciens docteurs », qui « avaient dit que ces deux formes, savoir de la consécration du pain et du vin, s'attendaient l'une l'autre, pour agir, de telle sorte que la première ne réalisait pas son effet avant que la seconde fût proférée. — Mais cela ne peut pas tenir », déclare saint Thomas. « C'est qu'en effet, comme il a été dit (art. 5, *ad 3*), pour la vérité de cette formule : *Ceci est mon corps,* il est requis, en raison du verbe qui est au présent, que la chose signifiée soit ensemble dans le temps avec la signification même de la proposition ; sans quoi, si la chose signifiée était attendue pour après, on mettrait un verbe du temps futur, non un verbe au présent : on ne dirait pas : *Ceci est mon corps ;* mais : *Ceci sera mon corps.* D'autre part, la signification de cette formule est achevée aussitôt qu'est achevée la prolation de ces paroles. Il suit de là qu'il faut que la chose signifiée soit présente tout de suite, elle qui est l'effet de ce sacrement; sans cela l'expression ne serait

point vraie. — De plus » — comme nous l'avons noté à propos de l'argument *sed contra*, « cette position est contraire au rite de l'Église, qui, tout de suite, après la prolation des paroles, adore le corps du Christ. — Il faut donc dire que la première forme n'attend point la seconde pour agir, mais, tout de suite, a son effet ».

L'*ad primum* déclare que « c'est la raison donnée par l'objection qui semble avoir trompé ceux qui ont affirmé l'opinion dont il s'agit. Il faut donc entendre que la consécration du pain une fois faite, le corps du Christ est là en vertu du sacrement, et le sang, par voie de concomitance réelle ; mais, ensuite, après la consécration du vin, le sang du Christ est là » sous la seconde espèce, « inversement, par la vertu du sacrement, et le corps du Christ s'y trouve par voie de concomitance réelle : de telle sorte que le Christ tout entier est sous l'une et l'autre espèce », bien qu'à des titres divers, « comme il a été dit plus haut » (q. 76, art. 1).

L'*ad secundum* rappelle que « ce sacrement est un en perfection, comme il a été dit plus haut (q. 73, art. 2) : pour autant qu'il est constitué de deux choses, savoir une nourriture et un breuvage, ayant l'une et l'autre, par soi, sa perfection. Il n'en va pas de même pour les trois immersions du baptême qui sont ordonnées à un seul et même effet ».

L'*ad tertium* répond que « les diverses paroles qui sont dans la forme de consécration du pain constituent la vérité d'une même proposition ; mais non les paroles des diverses formes. Et c'est pourquoi il n'y a pas parité ».

Les sept premières questions du traité de l'Eucharistie devaient s'occuper du sacrement lui-même considéré dans sa nature et dans ses effets. Nous avons vu les questions relatives à la nature : en général, d'abord, ou, d'une façon commune, q. 73 ; en particulier, ensuite, quant à son élément matériel, q. 74-77, et quant à son élément formel, q. 78. Il ne nous reste plus, pour terminer cette première partie, qu'à étudier les effets du sacrement de l'Eucharistie. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIX

DES EFFETS DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE

Cette question comprend huit articles :

1° Si ce sacrement confère la grâce?
2° Si l'effet de ce sacrement est l'adeption de la gloire?
3° Si l'effet de ce sacrement est la rémission du péché mortel?
4° Si, par ce sacrement, est remis le péché véniel?
5° Si, par ce sacrement, toute la peine du péché est remise?
6° Si ce sacrement préserve l'homme des péchés futurs?
7° Si ce sacrement profite à d'autres qu'à ceux qui le prennent?
8° Des empêchements de l'effet de ce sacrement.

Les sept premiers de ces huit articles traitent de l'effet même de ce sacrement; le huitième, de ce qui peut y faire obstacle. — L'effet du sacrement est considéré, d'abord, en ceux qui communient (art. 1-6); puis, en ceux qui n'y participent pas (art. 7). — En ceux qui communient, on considère l'effet du sacrement, d'abord, du côté du bien à procurer (art. 1, 2); puis, du côté du mal à exclure (art. 3-6). — Dans l'ordre du bien, il s'agit, d'abord, de la grâce, pour la vie présente (art. 1); et puis, de la gloire, pour la vie future (art. 2). — Venons, tout de suite, à l'article premier.

Article Premier.

Si, par ce sacrement, est conférée la grâce?

Le mot *grâce* est pris ici dans son sens le plus large : grâce actuelle; grâce habituelle; grâce proprement dite, affectant l'essence de l'âme; grâce entendue au sens des vertus, etc.

Trois objections veulent prouver que « par ce sacrement n'est point conférée la grâce ». — La première arguë de ce que « ce sacrement est la nourriture spirituelle. Or, la nourriture ne se donne qu'au vivant. Puis donc que la vie spirituelle n'est que par la grâce, ce sacrement ne peut être donné qu'à celui qui a déjà la grâce. Donc par ce sacrement n'est point conférée la grâce, à l'effet d'être reçue pour la première fois. Elle n'est pas donnée, non plus, à l'effet d'être augmentée; parce que la croissance spirituelle appartient au sacrement de la confirmation, comme il a été dit (q. 65, art. 1; q. 72, art. 1). Donc, par ce sacrement, la grâce n'est pas conférée ». — La seconde objection fait observer que « ce sacrement se prend comme une certaine réfection spirituelle. Or, la réfection spirituelle semble appartenir à l'usage de la grâce plutôt qu'à l'acquisition de cette grâce. Donc il semble que, par ce sacrement, la grâce n'est pas conférée ». — La troisième objection rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 74, art. 1), dans ce sacrement le corps du Christ est offert pour le salut du corps; et le sang, pour le salut de l'âme. Or, le corps n'est pas le sujet de la grâce, mais l'âme, comme il a été vu dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 110, art. 4). Donc, à tout le moins pour ce qui est du corps, par ce sacrement la grâce n'est point conférée ».

L'argument *sed contra* cite le beau texte où « le Seigneur dit, en saint Jean, ch. VI (v. 52) : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde.* Or, la vie spirituelle est par la grâce. Donc, par ce sacrement, la grâce est conférée ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « l'effet de ce sacrement doit être considéré, premièrement et principalement, en raison de ce qui est contenu en lui, et qui est le Christ. Et le Christ, de même qu'en venant, d'une manière visible, dans le monde, a conféré au monde la vie de la grâce, selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 17) : *La grâce et la vérité a été faite par Jésus-Christ*; de même, en venant, d'une manière sacramentelle, dans l'homme, opère la vie de la grâce, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. VI (v. 58) : *Celui qui me mange, vit à cause de moi.* Ce qui fait dire à saint Cyrille

(sur S. Luc, ch. XXII, v. 19, 20; cf. la *Chaîne d'or*) : *Le Verbe de Dieu, vivificateur, s'unissant Lui-même à sa propre chair, l'a faite vivificatrice. Il convenait donc qu'Il s'unisse, d'une certaine manière, à nos corps par sa chair sacrée et par son précieux sang, que nous recevons, en vertu de la bénédiction vivificatrice dans le pain et dans le vin.*

« Deuxièmement, l'effet de ce sacrement se considère en raison de ce qui est représenté par ce sacrement, et qui est la Passion du Christ, comme il a été dit plus haut (q. 64, art. 1 ; q. 76, art. 2, *ad 1um*). Et c'est pourquoi l'effet que la Passion du Christ a produit dans le monde, ce sacrement le produit dans l'homme. Aussi bien, sur cette parole de saint Jean, ch. XIX (v. 34) : *A l'instant, coula du sang et de l'eau*, saint Chrysostome dit (cf. *la Chaîne d'or*) : *Parce que là prennent leur source les saints mystères, quand tu approches du calice redoutable, approche comme si tu allais boire au côté même du Christ* » ouvert sur la Croix. « Et de là vient que le Seigneur Lui-même dit, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 28) : *Ceci est mon sang, qui sera répandu pour beaucoup, en rémission des péchés.*

« Troisièmement, l'effet de ce sacrement se considère en raison du mode dont ce sacrement est donné, lequel est donné par mode de nourriture et de breuvage. Il suit de là que tout effet que la nourriture et le breuvage d'ordre matériel produit quant à la vie corporelle, savoir qu'il sustente, qu'il accroît, qu'il répare, qu'il délecte, — *quod scilicet sustentat, auget, reparat, et delectat* — tout cela, ce sacrement le fait quant à la vie spirituelle : — *hoc totum facit hoc sacramentum, quantum ad vitam spiritualem.* Aussi bien saint Ambroise dit, au livre *Des sacrements* (liv. V, ch. IV) : *Ce pain est celui de la vie éternelle, qui est le soutien de la substance de notre âme.* Et saint Chrysostome dit, *sur saint Jean* (Hom. XLVI) : *A nous qui le désirons, Il se donne à toucher, à manger, à embrasser.* D'où il vient que le Seigneur Lui-même dit, en saint Jean, ch. VI (v. 56) *Ma chair est vraiment une nourriture ; et mon sang est vraiment un breuvage.*

« Quatrièmement, l'effet de ce sacrement se considère en raison des espèces dans lesquelles ce sacrement est donné. Aussi bien saint Augustin dit, au même endroit (*sur S. Jean,*

tr. XXVI) : *Notre-Seigneur nous a livré son corps et son sang en ces choses qui de plusieurs ont été faites un : car, l'une*, le pain, *est un tout résultant de beaucoup de grains; et l'autre*, le vin, *résulte de plusieurs raisins*. Et, à cause de cela, le même saint Augustin dit, ailleurs (un peu avant le texte précité) : *O sacrement de la piété ! ô signe de l'unité ! ô lien de la charité !*

« Et parce que le Christ et sa Passion est cause de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent être sans la grâce, de tout ce qui a été dit il est manifeste que ce sacrement confère la grâce ».

Les quatre considérations que vient d'énumérer saint Thomas pour nous faire entendre l'efficacité du sacrement de l'Eucharistie, par rapport à la grâce qu'il est destiné à produire en nous, se recommandent par elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de les souligner pour en montrer l'harmonie et la richesse. — Le Christ Lui-même, sa Passion, la forme de Banquet, le symbolisme de l'aliment et du breuvage tels qu'ils ont été choisis, tout cela, comme l'a résumé saint Thomas lui-même, à la fin de ce délicieux article, prouve et démontre qu'ici la grâce coule à pleins bords. — C'est le Christ Lui-même qui est ici présent. Tout cela donc qu'Il a accompli dans le monde, quand Il y est venu dans sa chair visible et sensible, Il veut l'accomplir ici, en chacun de ceux qui le reçoivent et chez qui Il vient dans le sacrement de son corps et de son sang. — Ce sacrement lui-même, parce qu'il est le sacrement du corps et du sang du Christ à l'état de victime immolée pour nous, tel qu'Il fut au cours de sa Passion et au moment de sa mort rédemptrice, nous livre le Christ sous sa raison même de Sauveur et de Rédempteur, dans l'acte formel de sa Rédemption portant au monde la grâce de réconcillation avec Dieu. — Et il nous livre ainsi le Rédempteur dans l'acte même de sa Rédémption, sous la forme par excellence de son application rédemptrice; puisqu'il nous le livre se donnant ainsi Lui-même à nous, dans son état de victime immolée, sous forme de repas, de banquet. Il faudra, certes, que nous ayons déjà la vie de la grâce, quand nous viendrons prendre part à ce banquet. Mais, cette vie que nous avions déjà, Il la maintiendra. Il l'augmentera aussi. Il

refera, également, ou réparera et restaurera ce que nous pourrions avoir perdu de forces, dans le cours ordinaire de notre vie sur cette terre. Et, aussi, Il répandra, sur toute notre vie spirituelle, ce quelque chose de délicieux, que, dans un autre ordre, éprouve notre vie corporelle, quand il nous est donné de nous asseoir à une table somptueusement servie : — *sustentat, auget, reparat, delectat;* — quelle plénitude en ces quatre mots exquis, déjà soulignés dans la lecture de l'article, mais que nous ne saurions trop redire et savourer. — Enfin, la nature, l'origine, la constitution de ce qui est, dans ce sacrement, le symbole de l'aliment et du breuvage servi au chrétien qui y participe, offre, à un titre spécial, comme l'a noté saint Augustin, la pensée ou l'évocation de cette charité divine qui est l'épanouissement par excellence de la vie de la grâce, fondant en un tous les cœurs admis à vivre de la vie même de Dieu au sein de la Trinité-Une. Comment ne pas redire, ici, avec saint Augustin : *O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!*

L'*ad primum* déclare que « ce sacrement a par lui-même la vertu de conférer la grâce; et personne n'a la grâce, avant la réception de ce sacrement, si ce n'est en raison d'un certain vœu » ou désir « à son endroit, soit par lui-même, comme les adultes, ou en raison du vœu », du désir, « de l'Église, comme les petits enfants, ainsi qu'il a été dit plus haut. C'est donc à l'efficacité de sa vertu, qu'un sujet doit, même, en raison du vœu ou du désir d'y participer, de posséder la grâce par laquelle il vit de la vie spirituelle. Il demeure donc que lorsqu'il reçoit le sacrement lui-même, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée. Toutefois, c'est d'une autre manière que par le sacrement de confirmation, dans lequel la grâce est augmentée et perfectionnée contre les assauts extérieurs des ennemis du Christ. Par ce sacrement, au contraire, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée afin que l'homme, en lui-même, existe parfait en raison de son union à Dieu, *ad hoc quod homo, in seipso, perfectus existat per conjunctionem ad Deum* ». Ces derniers mots caractérisent excellemment la grâce qui appartient en propre au sacrement

de l'Eucharistie : c'est la grâce de l'union, faisant la *conjonction de l'homme à Dieu*. Sacramentellement, Dieu est uni à l'homme, au point d'être absorbé par lui : « *manducat Dominum* : l'homme mange Dieu ». Cette union sacramentelle, si parfaite, si absolue, symbolise et cause l'union spirituelle, que commence la grâce et que consommera la gloire. La communion sacramentelle est vraiment le dernier mot de tout dans l'économie des sacrements en vue de notre vie spirituelle consistant essentiellement dans l'union de l'homme à Dieu.

L'*ad secundum* précise que « ce sacrement confère la grâce, spirituellement, avec la vertu de charité. Aussi bien saint Jean Damascène (liv. IV, ch. XIII) compare ce sacrement au charbon que vit Isaïe, ch. VI (v. 6) : *Le charbon*, en effet, *n'est pas un simple bois ; c'est du bois mêlé au feu. De même, le pain* de la communion n'est pas un simple pain : il est uni à la divinité » : dans ce pain que nous mangeons, c'est Dieu Lui-même qui est mangé : *manducat Dominum*. « Comme le dit saint Grégoire, dans l'homélie de la Pentecôte, *l'amour de Dieu n'est pas oisif ; il opère de grandes choses, s'il est*. Et c'est pourquoi, par ce sacrement, autant qu'il est de sa vertu, n'est pas seulement conféré l'habitus de la grâce et de la vertu, mais encore il est excité à l'acte ; selon cette parole de la deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 14) : *La charité du Christ nous presse*. De là vient que par la vertu de ce sacrement l'âme est refaite spirituellement, par cela qu'elle se délecte et s'enivre en quelque sorte de la douceur de la bonté divine : *per hoc quod delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ* ; selon cette parole du *Cantique des Cantiques*, ch. 5 (v. 1) : *Mangez, amis, et buvez ; et enivrez-vous, mes bien-aimés* : *Comedite, amici, et bibite ; et inebriamini, carissimi* ». — Comme il fallait que saint Thomas eût goûté lui-même ces enivrantes délices, pour en parler si bien !

L'*ad tertium* montre en quel sens nous devons entendre l'expression que citait l'objection. Il ne s'agit que d'une appropriation de termes, portant sur une assimilation de sens. « Parce que les sacrements agissent selon la similitude par laquelle ils signifient, à cause de cela par une certaine assimi-

lation il est dit que dans ce sacrement *le corps est offert pour le salut du corps, et le sang pour le salut de l'âme ;* bien que l'un et l'autre soit offert pour le salut des deux, étant donné que le Christ tout entier est sous l'un et l'autre, comme il a été dit plus haut » (q. 76, art. 2). Saint Thomas, pour répondre directement à l'objection, explique, en terminant, que « si le corps n'est pas le sujet immédiat de la grâce, de l'âme cependant l'effet de la grâce rejaillit sur le corps, selon que dans la vie présente, *nos membres deviennent les armes de la justice*, et que, dans la vie future, notre corps participera l'incorruptibilité et la gloire de l'âme ».

Le sacrement de l'Eucharistie est d'une efficacité souveraine pour ce qui est de la production ou de l'augmentation de la grâce en nous. C'est lui-même qui agit en quelque sorte dans tous les autres sacrements ordonnés à préparer sa réception. Et, quand il est reçu, il déverse dans l'âme une telle abondance de grâces que l'âme en est comme enivrée. Le corps lui-même participe en quelque façon à ce trop-plein dont l'âme déborde. L'homme tout entier se trouve comme plongé dans le sein de Dieu. — Sur cette ineffable union de l'âme aimante et de l'objet aimé et sur les effets qu'elle produit, nous renvoyons nos lecteurs à la question 27 de la *Prima-Secundae* et à l'article 1, question 1, distinction 27 du livre du Commentaire sur les *Sentences*, que nous avons reproduit, dans notre Commentaire à la suite de l'article de la question précitée, tome VII, question XXVII. On peut se demander si, dans l'ordre de ces grandes questions, il est quelque chose de plus beau que ces pages-là.

Nous venons de voir ce que pouvait l'Eucharistie par rapport au bien dans la vie présente. Il nous faut considérer maintenant ce que peut l'Eucharistie, toujours par rapport au bien, mais selon que ce bien appartient à la vie future ; savoir si l'Eucharistie est de quelque efficacité dans l'obtention de la gloire. L'obtention de la gloire est-elle l'effet du sacrement de l'Eucharistie. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'effet de ce sacrement est l'obtention de la gloire?

Trois objections veulent prouver que « l'effet de ce sacrement n'est pas l'obtention de la gloire ». — La première arguë de ce que « l'effet est proportionné à sa cause. Or, ce sacrement convient à ceux qui sont dans la voie » ou dans la vie présente; « et, aussi bien, on l'appelle *viatique* », en latin *viaticum*, du mot *via*, qui veut dire voie ou chemin. « Puis donc que ceux qui sont dans la voie ne sont pas encore capables de la gloire, il semble que ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire ». — La seconde objection évoque ce principe, que « la cause étant posée on a aussi l'effet. Or, beaucoup de ceux qui reçoivent ce sacrement ne parviendront jamais à la gloire; comme on le voit par saint Augustin, au livre XXI de *la Cité de Dieu* (ch. xxv). Donc ce sacrement n'est pas cause de l'obtention de la gloire ». — La troisième objection dit que « le plus n'est pas l'effet du moins, rien n'agissant au delà de son espèce. Or, c'est chose moindre de recevoir le Christ sous une espèce étrangère, ce qui a lieu dans ce sacrement, que de jouir de Lui dans sa vue propre, ce qui appartient à la gloire. Donc ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. vi (v. 52) : *Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement*. Or, la vie éternelle est la vie de la gloire. Donc l'effet de ce sacrement est l'obtention de la gloire ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « dans ce sacrement, on peut considérer et ce d'où il a son effet, savoir le Christ Lui-même qu'il contient et sa Passion qu'il représente; et ce par quoi il a cet effet, savoir l'usage du sacrement et son extérieur. Or, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, il convient à ce sacrement de causer l'obtention de la vie éternelle. — C'est, en effet, le Christ Lui-même, qui, par sa Passion, ous a ouvert l'accès à la vie éternelle; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. ix (v. 15) : *Il est le médiateur du*

Testament nouveau, afin que, sa mort intervenant, ceux qui ont été appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel. De là vient qu'il est dit, dans la forme de ce sacrement : *Ceci est le calice de mon sang du Testament nouveau et éternel.* — Pareillement aussi la réfection spirituelle de l'aliment et l'unité signifiée par les espèces du pain et du vin se trouvent obtenues dans la vie présente, mais d'une manière imparfaite ; elles le seront d'une manière parfaite dans l'état de la gloire. Aussi bien saint Augustin dit, sur cette parole marquée en saint Jean, ch. VI (v. 56), *Ma chair est vraiment une nourriture* — : *Par la nourriture et le breuvage les hommes recherchent à n'avoir pas faim et à n'avoir pas soif. Cela n'est vraiment octroyé que par cette nourriture et par ce breuvage qui fait immortels et incorruptibles ceux qui le reçoivent, dans la société des saints où la paix et l'unité seront dans la plénitude et la perfection* ». — Cet article, on le voit, n'est que l'application, au point nouveau de doctrine qui était en question, des quatre considérations formulées à l'article précédent.

L'*ad primum* répond que « comme la Passion du Christ, dont la vertu agit dans ce sacrement, est assurément la cause suffisante de la gloire, non pas toutefois que par elle nous soyons aussitôt introduits dans cette gloire, mais il faut que d'abord *nous souffrions avec Lui* afin qu'ensuite *nous soyons glorifiés avec Lui*, comme il est dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 17); de même ce sacrement ne nous introduit pas tout de suite dans la gloire ; mais il nous donne la vertu d'y parvenir. Et c'est pourquoi il est appelé *viatique*. En figure de lui, nous lisons dans le IIIe livre des *Rois*, ch. XIX (v. 8), qu'Élie *mangea et but et marcha, dans la force de cette nourriture, quarante jours et quarante nuits, jusqu'à la montagne de Dieu, l'Horeb* ».

L'*ad secundum* précise que « comme la Passion du Christ n'a pas son effet en ceux qui ne sont point pour elle ce qu'ils doivent être, pareillement aussi ce sacrement ne fait pas obtenir la gloire à ceux qui le reçoivent d'une manière indigne. Aussi bien saint Augustin dit, sur saint Jean (ch. VI), expliquant ces paroles : *Vos Pères*, etc. (v. 49) : — *Autre est le sacrement; autre la vertu du sacrement. Beaucoup reçoivent de l'autel;*

et, en recevant, ils meurent. Mangez donc le pain céleste, spirituellement; apportez l'innocence, à l'autel. Ce n'est donc pas chose étonnante, si ceux qui ne gardent pas l'innocence, ne reçoivent pas l'effet de ce sacrement ».

L'*ad tertium* rappelle que « le fait de recevoir le Christ sous une forme étrangère », c'est-à-dire sous les espèces du pain et du vin, « appartient à la raison de sacrement » et nous savons que « le sacrement agit par mode d'instrument. Or, rien n'empêche que la cause instrumentale produise un effet qui la dépasse, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 77, art. 3, *ad 3um*). – Nous voyons, par cet *ad tertium* de saint Thomas, qu'il n'y a pas à mettre en doute que la communion du ciel ne dépasse à l'infini en quelque sorte, quant à son mode, la communion eucharistique. Là-Haut, nous nous unirons au Christ, Dieu et homme, sans aucun intermédiaire, selon qu'Il est en Lui-même, sous sa forme propre. Ici, notre union à Lui ne peut être que médiate, c'est-à-dire par l'entremise du sacrement. Toutefois le mode d'union qui est celui du sacrement conduit au mode d'union qui sera celui de la Patrie.

En ce qui concerne la collation du bien, le sacrement de l'Eucharistie est une source incomparable de grâces rejaillissant jusqu'à la vie éternelle — *fons aquæ salientis in vitam æternam* (saint Jean, ch. IV, v. 14). — Il nous faut considérer maintenant quels sont ses effets par rapport à l'exclusion du mal. C'est l'objet des articles 3-6. Le mal dont il s'agit ici, c'est surtout le mal du péché. Saint Thomas considère ce que peut l'Eucharistie par rapport à ce mal déjà fait (art. 3-5); ou en péril plus ou moins prochain de se faire (art. 6). — Le mal déjà fait peut se considérer d'un double point de vue : du point de vue de la coulpe; ou du point de vue de la peine. La coulpe est étudiée dans les articles 3 et 4. La peine, à l'article 5. — Pour ce qui est de la coulpe, le péché se divise encore en péché mortel et en péché véniel (cf. *1a-2ae* q. 88, 89). Nous allons, d'abord, étudier les effets du sacrement de l'Eucharistie en ce qui est de l'exclusion du péché mortel. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'effet de ce sacrement est la rémission du péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « l'effet de ce sacrement est la rémission du péché mortel ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans une collecte (Postcommunion, *pour les vivants et pour les morts*) : *Que ce sacrement soit l'ablution des crimes*. Or, ce qu'on appelle *crimes* sont des péchés mortels. Donc, par ce sacrement, les péchés mortels sont lavés ». — La seconde objection fait observer que « ce sacrement agit en vertu de la Passion du Christ, comme aussi le baptême. Or, par le baptême sont remis les péchés mortels, comme il a été dit plus haut (q. 69, art. 1). Donc ils le sont aussi par ce sacrement; alors surtout que dans la forme de ce sacrement il est dit : *Qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés* ». — La troisième objection rappelle que « par ce sacrement la grâce est conférée, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, par la grâce, l'homme est justifié des péchés mortels; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 24) : *Justifiés gratuitement par sa grâce*. Donc par ce sacrement sont remis les péchés mortels ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 29) : *Celui qui mange et boit d'une façon indigne, mange et boit son jugement*. Et la glose dit, au même endroit, que *celui-là mange et boit d'une façon indigne, qui se trouve dans le crime, ou qui traite irrévérencieusement : celui-là mange et boit son jugement, c'est-à-dire sa condamnation*. Donc celui qui est dans le péché mortel, par cela qu'il reçoit ce sacrement se charge d'un nouveau péché, plutôt qu'il n'obtient la rémission du premier ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la vertu de ce sacrement peut se considérer d'une double manière. — D'abord, en soi. Et, ainsi, ce sacrement a la vertu de remettre n'importe quels péchés, en raison de la Passion du Christ,

qui est la source et la cause de la rémission des péchés. — D'une autre manière, ce sacrement peut être considéré par comparaison à celui qui le reçoit, selon qu'en lui se trouve ou ne se trouve pas un empêchement à la réception de ce sacrement. Or, quiconque a la conscience d'un péché mortel, a, en lui, un empêchement à la réception de l'effet de ce sacrement, du fait qu'il n'est pas dans un état convenable pour le recevoir : soit parce que n'ayant pas la vie spirituelle, il ne doit pas recevoir l'aliment spirituel qui n'est que pour les vivants; soit parce qu'il ne peut pas s'unir au Christ, ce qui est l'effet de ce sacrement, étant dans l'affection au péché mortel. Et c'est pourquoi il est dit, au livre *Des dogmes de l'Église*, (ch. XXIII) : *si l'âme est dans l'affection de pécher, la réception de l'Eucharistie est un poids plutôt qu'une purification.* De là vient que ce sacrement, en celui qui le reçoit avec la conscience du péché mortel, n'opère pas la rémission du péché. — Cependant », poursuit saint Thomas, « ce sacrement peut opérer la rémission du péché d'une double manière. D'abord, selon qu'il est perçu, non d'une façon actuelle; mais par le vœu » ou le désir : « comme quand un sujet se trouve, pour la première fois, justifié du péché. D'une autre manière, même s'il est perçu d'une façon actuelle par celui qui est dans le péché mortel, mais sans en avoir conscience et sans y être attaché. Il se peut, en effet, que d'abord il n'aura pas été suffisamment contrit; mais, s'approchant du sacrement avec dévotion et respect, il reçoit, par le sacrement, la grâce de la charité qui achève la contrition et la rémission du péché ».

L'*ad primum* explique la prière que citait l'objection. « Nous demandons que ce sacrement soit pour nous *l'ablution des crimes* : de ceux dont nous n'avons pas conscience, selon cette parole du psaume (XVIII, v. 13) : *De mes fautes cachées, purifiez-moi, Seigneur;* ou que la contrition soit parfaite, en nous, pour la rémission des crimes; ou aussi que la force nous soit donnée contre les crimes à éviter ».

L'*ad secundum* déclare que « le baptême est une régénération spirituelle, ou une mutation du non-être spirituel à l'être spirituel; et il est donné par mode d'ablution. Aussi bien, à

ce double titre, il n'est pas inconvenant que quelqu'un approche du baptême, en ayant la conscience du péché mortel. Mais, par ce sacrement » de l'Eucharistie, « l'homme reçoit le Christ par mode d'aliment spirituel, lequel ne convient pas à celui qui est mort par le péché. Et c'est pourquoi il n'y a point parité ».

L'*ad tertium* accorde que « la grâce » sanctifiante « est la cause suffisante de la rémission du péché mortel ; toutefois elle ne remet, en fait, le péché mortel que quand elle est donnée pour la première fois au pécheur » ; mais non quand elle est donnée à quelqu'un qui l'a déjà, et qui en reçoit l'augmentation. « Or, dans ce sacrement, elle n'est pas donnée ainsi » comme étant reçue par quelqu'un qui ne l'avait pas, et qui la reçoit en passant du péché à la grâce. « Et c'est pourquoi la raison ne suit pas ».

Le sacrement de l'Eucharistie n'a point pour effet, qui soit son effet propre, de conférer la première grâce. Il suppose, au contraire, que cette grâce est déjà dans l'âme. Et il a pour effet de l'augmenter ou d'y ajouter le caractère de grâce réconfortante que nous avons expliqué à l'article premier. Il n'est pas un sacrement des morts, comme le baptême; il est, par excellence, sacrement des vivants. C'est pour cela que quiconque a conscience d'un péché mortel ne peut absolument pas approcher de ce sacrement, sous peine de commettre un nouveau péché grave. Il doit auparavant faire ce qui dépend de lui pour recouvrer la grâce. Et le moyen normal, pour cela, institué par le Christ Lui-même, comme nous le verrons bientôt, est le sacrement de pénitence. C'est pour cela que le concile de Trente (session XIII, ch. VII) avait prescrit de ne pas s'approcher de l'Eucharistie sans auparavant s'être confessé et avoir reçu l'absolution sacramentelle, quand on avait sur sa conscience un péché mortel précédemment commis. La prescription a été renouvelée, par l'Église, dans son code récemment publié (can. 807, 856). — Si la réception réelle du sacrement de l'Eucharistie n'est pas ordonnée à opérer la rémission du péché mortel et si elle présuppose normalement cette

rémission, faut-il en dire autant pour ce qui concerne la rémission des péchés véniels? Telle est la nouvelle question que se pose maintenant saint Thomas, question fort intéressante et dont la solution, comme nous l'allons voir, sera de nature à consoler les âmes chrétiennes et religieuses. Elle va être formulée dans l'article qui suit.

Article IV.

Si, par ce sacrement, sont remis les péchés véniels?

Trois objections veulent prouver que « par ce sacrement ne sont pas remis les péchés véniels ». — La première arguë de ce que « ce sacrement, comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. XXVI), est *le sacrement de la charité*. Or, les péchés véniels ne sont pas contraires à la charité, comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 88, art. 1, 2; *2ª-2ªᵉ*, q. 24, art. 8, *ad 2;* art. 10). Puis donc que le contraire est enlevé par son contraire, il semble que les péchés véniels ne sont pas remis par ce sacrement ». — La seconde objection dit que « si les péchés véniels étaient remis par ce sacrement, la même raison qui ferait qu'un serait remis, ferait que tous le seraient. Or, il ne semble pas que tous soient remis; parce que, dans ce cas, il arriverait fréquemment qu'un sujet serait sans aucun péché véniel : ce qui est contraire à la parole marquée dans la première épître de saint Jean, ch. I (v. 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes*. Donc par ce sacrement n'est remis aucun péché véniel ». — La troisième objection déclare que « les contraires s'expulsent mutuellement. Or les péchés véniels ne sont pas un obstacle à la réception de ce sacrement. Saint Augustin, en effet, sur cette parole marquée en saint Jean, ch. VI (v. 50, 52) : *Si quelqu'un mange de ce pain, il ne mourra pas à tout jamais*, dit : *Apportez à l'autel l'innocence; les péchés, s'ils sont quotidiens, qu'ils ne soient pas mortels*. Donc les péchés véniels ne sont pas remis par ce sacrement ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « Innocent III dit (*Du mystère de l'autel*, liv. IV, ch. XLIV), que ce sacrement *efface le péché véniel et prévient les péchés mortels* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans ce sacrement on peut considérer deux choses; savoir : le sacrement lui-même; et la chose » signifiée et causée par l'extérieur « du sacrement. Et d'un côté comme de l'autre il apparaît que ce sacrement a la vertu de remettre les péchés véniels. — C'est qu'en effet, ce sacrement se prend sous la forme d'un aliment nutritif. Or, la nourriture de l'aliment est nécessaire au corps » dans l'ordre de la vie matérielle, « à l'effet de restaurer ce qui se perd chaque jour par la chaleur naturelle ». Il y a, au-dedans de nous, un feu naturel qui brûle toujours; et si l'on n'avait soin de réparer sans cesse les pertes qu'il nous cause, peu à peu il nous consumerait de telle sorte que nos forces disparaîtraient jusqu'à ce que le feu lui-même ne trouvant plus d'aliment s'éteindrait; et ce serait la mort. De même, dans l'ordre de la vie spirituelle. « Spirituellement, chaque jour, en nous, quelque chose se perd, en raison de la chaleur de la concupiscence, par les péchés véniels, qui diminuent la ferveur de la charité, comme il a été vu dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 24, art. 10; q. 54, art. 3). Et c'est pourquoi il appartient à ce sacrement », aliment spirituel, « de remettre les péchés véniels. Aussi bien saint Ambroise dit, au livre *Des sacrements* (liv. V, ch. IV), que ce pain quotidien se prend *comme remède de l'infirmité quotidienne*. — La chose de ce sacrement, c'est la charité, non pas seulement quant à l'habitus, mais aussi quant à l'acte, qui est provoqué, excité dans ce sacrement; par quoi les péchés véniels sont déliés. Il est donc manifeste que par la vertu de ce sacrement les péchés véniels sont remis ». C'est, en effet, le propre de l'acte de charité de s'opposer directement au péché véniel · et, par suite, de l'enlever du seul fait de sa présence. La tiédeur qu'implique le péché véniel ne saurait exister avec la ferveur de l'acte de charité.

L'*ad primum* applique ce que nous venons de dire, à la difficulté soulevée par l'objection. « Les péchés véniels ne sont pas

contraires à la charité du côté de l'habitus ; mais ils sont contraires quant à la ferveur de l'acte qui est excitée par ce sacrement. Et c'est en raison de cette ferveur que les péchés véniels sont enlevés ».

L'*ad secundum* est à remarquer. Saint Thomas y déclare que « la parole de saint Jean ne doit pas s'entendre en ce sens que l'homme ne puisse pas être un moment sans être coupable de quelque péché véniel ; mais en ce sens que les saints » eux-mêmes, à la seule exception de la Bienheureuse Vierge, « ne passent point cette vie » présente « sans péchés véniels ».

L'*ad tertium* dit que « la vertu de la charité, dont l'Eucharistie est le sacrement, l'emporte sur les péchés véniels. C'est qu'en effet, la charité enlève, par son acte, les péchés véniels, lesquels cependant ne peuvent pas totalement empêcher l'acte de la charité. Et la raison est la même pour ce sacrement ». Les péchés véniels n'empêchent pas totalement la réception du sacrement, bien qu'ils puissent en paralyser l'effet, comme étant contraires à la ferveur de la charité, qui est l'effet propre de ce sacrement. Mais la ferveur de la charité, plus forte que les péchés véniels, les enlève directement et totalement. Et cette ferveur de la charité est l'effet propre de ce sacrement. D'où il suit que l'effet propre de ce sacrement est bien d'enlever les péchés véniels.

S'il s'agit du mal déjà fait, considéré sous sa raison de coulpe, le sacrement de l'Eucharistie n'est pas ordonné à l'enlever, à supposer que ce soit un mal grave ou une faute mortelle ; mais si ce ne sont que des fautes vénielles, le fait de les enlever rentre dans la sphère d'action qui appartient en propre à l'Eucharistie. — Que penser maintenant de la peine due au péché ? Le sacrement de l'Eucharistie a-t-il pour objet de l'enlever ? En a-t-il la vertu ? Le fait-il ? Saint Thomas scrute ces nouvelles questions dans l'article qui suit.

Article V.

Si, par ce sacrement, toute la peine du péché est remise?

Cet article 5 est capital. Il traite *en professo* la question du sacrifice, à tout le moins, de la valeur du sacrifice dans l'Eucharistie. Ici viendra la fameuse question de l'honoraire de la messe.

Trois objections veulent prouver que « par ce sacrement, toute la peine du péché est remise ». — La première rappelle que « l'homme, par ce sacrement, reçoit en lui l'effet de la Passion du Christ, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2), comme par le baptême. Or, par le baptême, l'homme perçoit la rémission de toute peine, en vertu de la Passion du Christ, qui a satisfait suffisamment pour tous les péchés, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 69, art. 2). Donc il semble que, par ce sacrement, est remise à l'homme toute la dette de la peine ». — La seconde objection en appelle à ce que « le pape Alexandre (Ier) dit : *Rien, dans les sacrifices, ne peut être plus grand que le corps et le sang du Christ.* Or, par les sacrifices de l'ancienne loi, l'homme satisfaisait pour ses péchés. Il est dit, en effet, dans le *Lévitique*, ch. IV et V : *Si l'homme a péché*, il offrira (ceci ou cela) *pour son péché ; et il lui sera remis.* Donc, à bien plus forte raison, ce sacrement vaut pour la rémission de toute peine ». — La troisième objection part de ce fait, qu' « il est constant que par ce sacrement, quelque chose de la dette de la peine est remis; et, aussi bien, il est enjoint à certains sujets, comme satisfaction, de faire célébrer des messes pour eux. Or, la même raison qui fait qu'une partie de la peine est remise vaut pour qu'une autre le soit aussi, attendu que la vertu du Christ qui agit dans ce sacrement est infinie. Donc il semble que, par ce sacrement toute la peine est enlevée ». Cette objection, on le voit, pose expressément la question même de la valeur du sacrifice ou de la célébration du sacrement de l'Eucharistie.

L'argument *sed contra* y appuie, à son tour, mais en sens

inverse de l'objection que nous venons de lire. C'est qu'en effet, « d'après cela, il n'y aurait pas à enjoindre d'autre peine, à l'homme », que celle de procurer la célébration de ce sacrement ou de faire célébrer une ou plusieurs messes. Encore est-il qu'une seule messe devrait suffire. « Et il en est ainsi, en effet, pour le baptisé, à qui on n'enjoint aucune peine (cf. 68, art. 6). Puis donc qu'ici on enjoint d'autres peines ou d'autres satisfactions, ce sacrement n'a point pour effet d'enlever ou de remettre toute la peine due au péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce sacrement est tout ensemble et sacrifice et sacrement; mais il a raison de sacrifice, en tant qu'il est offert; et il a raison de sacrement, en tant qu'on le prend » ou qu'on s'en nourrit par la communion. On remarquera cette précision de doctrine formulée ici expressément par saint Thomas. Plusieurs fois déjà nous avons fait observer que, pour le saint Docteur, cela même qui, dans l'Eucharistie, a la raison de sacrifice, est inséparable de ce qui constitue le sacrement. Le sacrement, en effet, consiste dans la raison de signe sensible en vue de conférer une grâce de réconfort par mode d'alimentation spirituelle. Et cette alimentation se fait sous la double forme ou sous la double espèce de nourriture et de breuvage nous donnant, sous la forme de l'espèce du pain, le corps du Christ, et, sous la forme de l'espèce du vin, son sang. Mais cet aliment n'existe qu'autant que le pain est changé au corps du Christ et le vin en son sang. Or, c'est dans l'acte même qui fait être cet aliment que consiste — comme nous l'a déjà dit saint Thomas, et comme nous le verrons *ex professo* à l'article premier de la question 83, — la raison même de sacrifice, dans l'Eucharistie. Par où l'on voit que la raison de sacrifice est inséparable du sacrement et qu'elle n'existe que dans le sacrement lui-même. Bien plus, le sacrement ne sera vraiment sacrement ou nourriture spirituelle, que parce qu'il livrera aux fidèles, pour qu'ils s'en nourrissent, le corps du Christ sous l'espèce du pain et le sang du Christ sous l'espèce du vin, c'est-à-dire le Christ Lui-même à l'état de victime immolée, réellement présent dans cet état sous la forme du sacrement.

Quand saint Thomas dit ici, précisant la raison de sacrifice dans ce sacrement et la distinguant de la raison de sacrement, que « ce sacrement a raison de sacrifice, en tant qu'il est offert », il faudrait bien se garder de prendre ce dernier mot dans un sens diminué et pour autant qu'on opposerait, comme d'aucuns ont voulu le faire, l'oblation à l'immolation. Une telle interprétation est absolument en dehors de la pensée de saint Thomas. Lorsque saint Thomas emploie le mot *offrir*, il l'emploie au sens où il se prend, quand on dit *offrir un sacrifice* ; car c'est de cela qu'il s'agit ici. Or, *offrir un sacrifice*, au sens rituel de ces mots, s'entend, proprement, du rite de l'immolation. Offrir un sacrifice, c'est immoler une victime. Les deux expressions se correspondent adéquatement. Elles sont synonymes. Elles le sont toujours. Mais combien plus dans la question qui nous occupe. Car n'est-ce pas une sorte de témérité, qu'il faudrait dire intolérable, de dire ou de laisser entendre que, dans son sens pur et simple, quand nous disons que le Christ s'est offert en sacrifice ou a offert son sacrifice, il s'agit d'autre chose que de son immolation telle qu'elle a été réalisée sur le Calvaire par l'effusion de son sang et par sa mort. Lors donc que saint Thomas dit, ici, que « ce sacrement a raison de sacrifice, en tant qu'il est offert », il veut dire, il entend dire, il dit très expressément que la raison de sacrifice, dans ce sacrement, consiste en ce que, au moment où il se célèbre, le Christ est immolé, comme nous le verrons à l'article premier de la question 83. Et c'est cela même qu'on appelle, dans le langage chrétien, la célébration du saint sacrifice de la messe.

Après avoir signalé cette distinction, dans le sacrement de l'Eucharistie, entre la raison de sacrifice et la raison de sacrement, saint Thomas poursuit :

« Il suit de là que ce sacrement a l'effet du sacrement en celui qui » le reçoit ou qui « le prend », dans l'acte de la communion sacramentelle; « et qu'il a l'effet du sacrifice en celui qui l'offre ou en ceux pour qui il est offert ». Celui qui l'offre, à proprement parler, c'est le prêtre; ou, encore, ceux dont il gère la personnalité et qu'il représente officiellement,

à l'autel, devant Dieu, dans son acte sacerdotal de sacrificateur ou de prêtre offrant le sacrifice. Ceux pour qui il est offert, ce sont tous ceux qui sont dans l'intention du prêtre ou de ceux qu'il représente officiellement quand il offre le sacrifice.

« Si donc nous considérons ce sacrement comme sacrement » ou en tant qu'il est reçu par la communion, « c'est d'une double manière qu'il a son effet : d'abord, directement, et par la vertu du sacrement; ensuite, comme par voie d'une certaine concomitance : selon qu'il a été dit au sujet de ce qui est contenu dans ce sacrement (q. 76, art. 1, 2). — Par la vertu du sacrement, il a directement cet effet en vue duquel il a été institué. Or, il n'a pas été institué en vue de la satisfaction ; mais en vue de nourrir spirituellement par l'union au Christ et à ses membres, comme la nourriture s'unit à celui qui est nourri. Toutefois, parce que cette unité », qui est l'effet propre et directement voulu du sacrement de l'Eucharistie, « se fait par la charité, par la ferveur de laquelle un sujet obtient la rémission non seulement de la coulpe, mais aussi de la peine; de là vient que, par voie de conséquence, par une sorte de concomitance à l'effet principal, l'homme obtient la rémission de la peine non pas », nécessairement, « de toute la peine; mais selon le mode de sa dévotion et de sa ferveur ». — Rien de plus net que cette doctrine de saint Thomas. Elle nous montre ce qu'il faut se proposer en premier lieu ou directement et par-dessus tout, quand on s'approche de ce sacrement. Ce n'est pas d'y présenter à Dieu une satisfaction pour les péchés commis et afin d'y trouver une remise de la peine que nous pouvons devoir à Dieu pour ces péchés ; mais de nous refaire dans la charité du Christ par notre union à Lui et à son corps mystique l'Église. Le reste pourra venir ensuite. Mais ce ne sera qu'une conséquence de l'effet premier et principal qui doit être directement voulu et recherché.

« En tant que sacrifice », au contraire, « ce sacrement a une vertu satisfactoire ». Et cela, directement. L'une des fins du sacrifice est de satisfaire pour les péchés commis, d'acquitter la dette contractée à l'endroit de la justice divine. —

Donc, de ce chef, ou sous cette raison de sacrifice, le sacrement de l'Eucharistie a directement et par soi une vertu satisfactoire.

Oui; mais dans quelle mesure a-t-il cette vertu? suffit-il d'un seul sacrifice offert, d'une seule messe célébrée, pour que celui qui l'a offert, ou pour que ceux-là pour qui il a été offert, se tiennent et soient absolument quittes envers la justice divine et ne soient plus liés par aucune raison de dette ou de peine à subir.

Tout le monde convient qu'en fait, l'oblation du sacrifice de la messe ou du sacrifice eucharistique, pour ce qui est de la peine à remettre, n'a ordinairement qu'un effet limité; c'est-à-dire qu'on n'a pas le droit de se tenir, de soi et par le seul fait de l'oblation, comme entièrement quitte à l'endroit de la justice divine. — Mais il y a divergence sur la cause de cette limitation. Les uns veulent que Dieu ait Lui-même déterminé, par un acte positif de sa volonté, que le sacrifice eucharistique, dont la valeur est, de soi, infinie, n'aurait pourtant, à chaque fois qu'on le célébrerait, qu'une *valeur applicable* finie. L'on voit tout de suite la conséquence, dans la pratique, de ce sentiment, en ce qui est de l'*application* du sacrifice par l'intention du prêtre. C'est que l'on ne peut, en justice, quand on a reçu un honoraire en vue de telle messe à célébrer pour telle intention déterminée, offrir ce même sacrifice à une autre intention, distincte de l'intention de la personne qui a donné l'honoraire. Ce serait, en effet, si le sacrifice qu'on célèbre n'a qu'une *valeur applicable finie*, diminuer, d'autant, ce qui, en droit, appartient tout entier, du moins comme partie disponible en dehors de ce qui reviendrait, de soi, à l'Église et au célébrant, à la personne qui a demandé d'offrir en son nom le sacrifice, acquittant pour cela tel honoraire déterminé.

D'autres considèrent comme arbitraire cette hypothèse d'une volonté positive de Dieu limitant la valeur applicable du sacrifice eucharistique. Ils tiennent que la valeur du sacrifice demeure toujours, de soi, même comme valeur applicable, sans limitation aucune de la part de Dieu. Et si le sacrifice n'a qu'un effet satisfactoire limité, dans l'ordre de telle peine à

acquitter, c'est *uniquement* en raison de l'*insuffisance* de la dévotion ou de la charité *du côté de celui ou de ceux qui offrent le sacrifice*. Dès lors, il devient manifeste que les *applications* ou les *intentions* demeurent indépendantes les unes des autres et ne sauraient en rien se nuire, dans l'ordre de la quantité du fruit à recevoir. Le fruit du sacrifice, de chaque sacrifice, est infini. Par conséquent, quel que soit le nombre de ceux qui viennent y puiser, et quel que soit le fruit que chacun y puisera, nul ne sera frustré. Chacun y puisera *selon le degré de sa propre dévotion*. Et c'est donc, *uniquement*, le degré de sa propre dévotion qui limitera, pour chacun, le fruit qu'il recueillera; nullement le fait que tels ou tels autres y puiseront en même temps que lui, ou le fait qu'ils y puiseront en telle ou telle quantité selon le degré de leur propre dévotion.

Ici encore, l'on voit les conséquences pratiques de cette doctrine. Le sacrifice eucharistique peut être offert à Dieu par tout être humain; et, pour tout être humain vivant sur cette terre, s'il est en grâce avec Dieu, comme aussi pour tout être humain fixé dans la charité, mais encore dans le lieu de l'expiation qu'est le purgatoire, ce sacrifice eucharistique a, de soi, une valeur satisfactoire infinie. Chacun peut l'offrir pour soi et pour tous ceux qui sont en grâce avec Dieu en vue de cette fin satisfactoire. Selon que celui qui l'offre ainsi se trouve avoir tel ou tel degré de dévotion ou de charité, le fruit satisfactoire du sacrifice eucharistique variera; parce que *Dieu l'applique selon le degré de dévotion de celui qui l'offre*. Il se pourra qu'un seul sacrifice offert enlève ou remette toute la peine due au péché en celui qui l'offre et en ceux pour qui il l'offre. Il se pourra aussi que plusieurs sacrifices offerts n'enlèvent que peu ou point de cette dette, soit en celui qui offre, soit en ceux pour qui il offre : il en sera ainsi toutes les fois que celui qui offre ce sacrifice l'offre avec peu ou point de dévotion.

La question de l'honoraire, on le voit, n'a plus ici l'importance qu'on serait tenté de lui attribuer, surtout en se plaçant dans le premier sentiment dont nous avons parlé. Et, d'abord, il faut soigneusement écarter la pensée que l'honoraire achète-

rait le fruit du sacrifice. Une telle conception mercantile est de tous points indigne de la sainteté de l'Eucharistie. Il n'y a même pas à considérer l'honoraire comme l'équivalent de ce qui était autrefois, dans l'ancienne loi, l'oblation de la victime devant être immolée par le prêtre à l'autel, ou, dans la primitive Église, la tradition du pain et du vin qui devait servir au sacrifice. L'honoraire *n'est point pour le sacrifice lui-même*, qui n'est autre, ici, que l'immolation du Christ, infiniment au-dessus et en dehors de toute appréciation matérielle; il est simplement *pour le prêtre lui-même*, à l'effet de *reconnaître l'acte par lequel* le prêtre se charge de porter à l'autel, devant Dieu, au moment où *il célébrera officiellement* le sacrifice et où il l'offrira comme prêtre, *ce que lui seul peut faire*, l'*intention* du fidèle qui veut, à ce moment-là, être, en effet, *représenté par le prêtre* et offrir, dans la personne du prêtre, le sacrifice que le prêtre doit offrir. C'est cet acte de représentation individuelle, déterminée, auquel *nul n'a droit*, que l'honoraire a pour objet de reconnaître. Du même coup, par le seul fait que l'honoraire est accepté, le prêtre *est tenu en justice* d'accomplir cet acte, à l'endroit de la personne qui a donné l'honoraire. S'il ne le faisait pas, il pécherait contre la justice; et il pécherait également *contre la justice*, si, ayant reçu des honoraires pour offrir plusieurs fois le sacrifice eucharistique, il se contentait de l'offrir une seule fois, ou un nombre de fois qui ne correspondrait pas au nombre des honoraires distincts. Telle est la doctrine formelle qui se dégage de la proposition condamnée par le pape Alexandre VII : « Il n'est pas contre la justice de recevoir l'honoraire pour plusieurs sacrifices et d'offrir un unique sacrifice ».

Mais, quand le prêtre s'est ainsi acquitté de l'obligation stricte contractée en justice par l'honoraire reçu, de porter à l'autel l'intention de la personne qui a demandé d'être représentée par lui, il demeure libre, c'est trop évident, de faire participer à la même faveur tel nombre de personnes qu'il lui plaira, *pourvu seulement qu'il n'accepte plus d'aucun autre* un honoraire quelconque. Ceci est absolument interdit par l'Église, en raison du péril qui en résulterait : toute apparence de

cupidité ou de mercantilisme devant être bannie des saints mystères.

Ainsi donc le prêtre n'est tenu de porter déterminément à l'autel l'intention d'aucun fidèle pris en particulier ou individuellement. Mais les fidèles peuvent lui demander de le faire. Et, dans la mesure où il est libre, c'est-à-dire, où il n'est point tenu par quelque obligation analogue, il peut accepter de le faire. Si, étant libre d'accepter un honoraire, il l'accepte en effet, il est tenu en justice de répondre à la demande que cet honoraire appuie et reconnaît. Mais il peut toujours, gratuitement, porter à l'autel toutes les intentions dont il lui plaira de se charger lui-même spontanément, ou qu'il acceptera bénévolement si on les lui demande.

Ces diverses intentions gardent chacune, distinctement et indépendamment les unes des autres, leur valeur respective. Elles obtiendront, chacune, le fruit du sacrifice, dans l'ordre de sa valeur satisfactoire, selon le degré de dévotion de la personne à laquelle appartient l'intention. Et, aussi bien, l'on ne saurait trop recommander à toutes les personnes qui demandent ainsi une intention de sacrifice eucharistique ou dont le prêtre se charge spontanément de porter l'intention à l'autel, de s'exciter le plus possible à la dévotion, soit quand elles s'adressent au prêtre, soit, plus encore, dans la mesure du possible, le jour et le moment où le sacrifice sera célébré. C'est, en effet, ce degré de dévotion — non l'honoraire lui-même — qui fixera le degré du fruit du sacrifice. Ce ne sera même pas le degré de dévotion du prêtre. La dévotion du prêtre est distincte de la dévotion de la personne qui *offre*, par lui, le sacrifice. Il est vrai que le prêtre peut faire bénéficier, s'il le veut, telle personne, de sa dévotion à lui. Mais il n'y est pas tenu. Ceci est indépendant de la valeur de l'intention de la personne. Le prêtre a *son intention à lui, avec la dévotion qui correspond à cette intention.* Et il recevra lui-même, comme fruit du sacrifice, selon le degré de sa dévotion : fruits du sacrifice qu'il pourra garder pour lui ou distribuer, dans son intention, selon qu'il lui plaira. Chaque intention demeure distincte selon la distinction des personnes qui l'ont formée, qui ont demandé

d'être représentées ou auxquelles on a offert spontanément de les représenter. Et chacune de ces intentions a son degré de dévotion correspondant qui est celui de la personne même à qui l'intention appartient. Le sacrifice eucharistique est appliqué, comme valeur satisfactoire, à chacune de ces personnes, *selon son degré de dévotion.*

Telle est, à n'en pas douter, la doctrine de saint Thomas dans l'article que nous commentons.

« Ce sacrement, en tant que sacrifice, a une vertu satisfactoire. Mais, dans la satisfaction, est considéré le mouvement affectif de celui qui offre, plutôt que la quantité de l'oblation : *In satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis*; aussi bien le Seigneur Lui-même dit, en saint Luc, ch. XXI (v. 4; cf. S. Marc, ch. XII, v. 43), au sujet de la veuve qui avait offert deux petites pièces de monnaie, qu'*elle avait donné plus que tous.* Et donc, bien que cette oblation » du sacrifice eucharistique « par sa quantité à elle suffise à satisfaire pour toute peine » due au péché, « cependant elle est rendue satisfactoire à ceux pour qui elle est offerte, ou aussi à ceux qui l'offrent selon la quantité de leur dévotion, et non pas », nécessairement, « pour toute la peine : *Quamvis igitur hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus,* SECUNDUM QUANTITATEM SUÆ DEVOTIONIS, *et non pro tota pœna* ».

L'*ad primum* répond que « le sacrement de baptême est ordonné directement à la rémission de la coulpe et de la peine; et non l'Eucharistie. C'est que le baptême est donné à l'homme comme à celui qui meurt avec le Christ. L'Eucharistie, elle, est donnée à l'homme comme à celui qui doit être nourri et perfectionné par le Christ. D'où il suit que la raison n'est point la même de part et d'autre ».

L'*ad secundum* déclare que « les autres sacrifices » qu'on offrait dans l'ancienne loi « et les oblations n'opéraient point la rémission de toute la peine, ni quant à la valeur de la chose offerte, comme ce sacrifice le fait; ni quant à la dévotion de l'homme », si elle était insuffisante, « de laquelle il provient

qu'ici non plus » quand cette dévotion est également insuffisante, « toute la peine n'est pas enlevée ».

L'*ad tertium* formule à nouveau, en termes exprès, la doctrine déjà livrée à la fin du corps de l'article et que nous nous sommes appliqué à mettre dans tout son jour avec ses conséquences d'une si grande importance dans la pratique. « Ce fait qu'une partie de la peine et non pas toute est enlevée par ce sacrement ne provient pas du défaut de la vertu du Christ, mais du défaut de la dévotion de l'homme ».

L'Eucharistie, en tant que sacrement, n'est pas directement ordonnée à la rémission de la peine; il se peut néanmoins qu'elle la cause, par voie de conséquence, en raison de la ferveur de la charité, qui est son effet direct. En tant que sacrifice, elle est ordonnée à cette rémission; car elle a une vertu satisfactoire. Seulement, comme toute satisfaction se mesure au degré de l'amour avec lequel on la fait, plutôt qu'à la valeur de l'objet que l'on offre, il s'ensuit que la satisfaction portant sur le sacrifice eucharistique ne remettra la peine due au péché que dans la mesure de l'amour ou de la dévotion qui l'inspire. Ou plutôt c'est dans la mesure de son amour ou de sa dévotion que l'on bénéficiera de la valeur satisfactoire du sacrifice en elle-même infinie.

Nous avons vu ce que peut l'Eucharistie par rapport au mal du péché déjà fait ou encouru. — Il nous faut considérer maintenant sa vertu, par rapport au mal du péché en danger de se faire. Que peut l'Eucharistie en ce qui concerne la préservation des péchés futurs. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si, par ce sacrement, l'homme est préservé des péchés futurs?

Trois objections veulent prouver que « par ce sacrement l'homme n'est point préservé des péchés futurs ». — La première en appelle à l'expérience. « Beaucoup, en effet, qui reçoi-

vent dignement ce sacrement, tombent ensuite dans le péché. Ce qui n'arriverait pas, si ce sacrement préservait des péchés futurs. Donc ce n'est pas l'effet de ce sacrement, de préserver des péchés futurs ». — La seconde objection rappelle que « l'Eucharistie est *le sacrement de la charité*, comme il a été dit plus haut (art. 4). Or, la charité ne semble pas préserver des péchés futurs, puisque une fois reçue, elle peut être perdue par le péché, comme il a été vu dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 24, art. 11). Donc il semble que ce sacrement, non plus, ne préserve pas l'homme du péché ». — La troisième objection fait observer que « l'origine du péché, en nous, est *la loi du péché, qui est dans nos membres;* comme on le voit par l'Apôtre, *aux Romains*, ch. VII (v. 23). Or, la mitigation du *fomes* » ou du foyer de la concupiscence « qui est la loi du péché, n'est pas assignée comme effet de ce sacrement, mais plutôt du baptême. Donc préserver des péchés futurs n'est pas l'effet de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Seigneur dit, en saint Jean, ch. VI (v. 50) : *Ce pain est celui qui est descendu du ciel, afin que si quelqu'un en mange il ne meure pas.* Et il est manifeste que ceci ne doit pas s'entendre de la mort corporelle. Donc le sens est que ce sacrement préserve de la mort spirituelle, qui est par le péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « le péché est une certaine mort spirituelle de l'âme. Il s'ensuit qu'on se préservera du péché futur, à la manière dont on se préserve de la mort future. Et cela se fait de deux manières. D'abord, pour autant que la nature de l'homme se fortifie intérieurement contre les principes intérieurs de corruption. De ce chef, on se préserve de la mort par les aliments et les remèdes. D'une autre manière, on se préserve de la mort par cela qu'on se munit contre les attaques du dehors. De la sorte, on se préserve par les armes qui protègent le corps. — C'est de l'une et de l'autre de ces deux manières, que le sacrement de l'Eucharistie préserve du péché. Car, d'abord, par cela qu'il unit au Christ par la grâce, il fortifie la vie spirituelle de l'âme, comme nourriture spirituelle et remède spirituel ; selon cette parole

du psaume (CIII, v. 15) : *Le pain corrobore le cœur de l'homme.* Et saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. XXVI) : *Approche avec confiance : c'est du pain, non du poison.* De l'autre manière », ce sacrement préserve du péché, « en tant qu'il est le signe » ou le sacrement « de la Passion du Christ, par laquelle ont été vaincus les démons. Aussi bien repousse-t-il toute attaque des démons. Ce qui fait dire à saint Jean Chrysostome, *sur saint Jean* (hom. XLVI) : *Comme des lions qui jettent des flammes, nous nous retirons de cette table, devenus terribles au démon* ».

L'*ad primum* déclare que « l'effet de ce sacrement est reçu dans l'homme selon la condition de l'homme; et il en est ainsi de toute cause active, qui a son effet reçu dans la matière selon le mode de cette matière. Or, l'homme, dans l'état de la voie » ou de la vie présente, « est d'une condition telle que son libre arbitre peut se porter au bien et au mal. A cause de cela, quand bien même ce sacrement, pour ce qui est de lui, ait la vertu de préserver du péché, toutefois il n'enlève pas à l'homme la possibilité de pécher ». Et donc il n'y a pas lieu de s'étonner si même après avoir reçu ce sacrement et l'avoir reçu comme il convient, l'homme se surprend encore retombant dans le péché.

L'*ad secundum* fait la même remarque au sujet de la charité. « La charité aussi, en ce qui dépend d'elle, préserve l'homme du péché; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 10) : *L'amour du prochain ne fait pas le mal.* Mais, en raison de la mutabilité du libre arbitre, il arrive que l'homme, après avoir reçu et possédé la charité, pèche; comme après la réception de ce sacrement ».

L'*ad tertium* répond que « s'il est vrai que ce sacrement n'est pas ordonné directement à diminuer le foyer de péché qu'est la concupiscence, il diminue cependant ce foyer, par voie d'une certaine conséquence, en tant qu'il accroît la charité. C'est qu'en effet, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXVI), l'*augmentation de la charité est la diminution de la cupidité.* Directement, ce sacrement affermit le cœur de l'homme dans le bien. Et, par là aussi, il préserve l'homme du péché ».

Nous avons vu les effets du sacrement de l'Eucharistie en ceux qui y participent, en ceux qui le reçoivent. — Nous devons maintenant nous demander si les effets dont nous avons parlé ne peuvent pas se communiquer à d'autres qu'à ceux qui reçoivent ce sacrement, ou qui communient sacramentellement. Ce nouvel aspect de la question va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si ce sacrement sert à d'autres qu'à ceux qui le reçoivent?

L'article que nous abordons aura des points de contact avec l'article 5 que nous avons longuement souligné. Il ne se confond pourtant pas avec lui. L'article 5 posait les principes que nous allons retrouver ici. Mais il ne traitait pas directement la même question que traite ce nouvel article. A l'article 5, il s'agissait directement de la rémission de la peine soit pour ceux qui recevaient ce sacrement soit pour ceux qui l'offraient. En celui-ci, il s'agit de tous les effets de l'Eucharistie tels que nous les avons étudiés au cours de toute la question : production de la grâce; obtention de la gloire; rémission de la faute, au moins de la faute vénielle; rémission de la peine; préservation des péchés futurs. Et il s'agit directement de savoir au sujet de ces divers effets, si l'Eucharistie peut les produire en d'autres que ceux qui communient ou même qui assistent au saint sacrifice.

Trois objections veulent prouver que « ce sacrement ne sert qu'à celui qui le reçoit ». — La première arguë de ce que « ce sacrement est d'un même genre avec les autres sacrements, s'opposant à eux dans une même division. Or, les autres sacrements ne servent qu'à ceux qui les reçoivent : c'est ainsi que l'effet du baptême n'est reçu que par celui qui est baptisé. Donc ce sacrement, non plus, ne sert qu'à celui qui le reçoit ». — La seconde objection rappelle que « l'effet de ce sacrement est l'obtention de la grâce et de la gloire, et la rémission de la faute, au moins de la faute vénielle. Si donc ce sacrement avait

son effet en d'autres que ceux qui le reçoivent, il pourrait arriver que quelqu'un recevrait la grâce et la gloire et la rémission de la faute, sans être lui-même actif et passif, du seul fait qu'un autre offrirait ou recevrait ce sacrement ». — La troisième objection dit que « si l'on multiplie la cause, on multiplie l'effet. Si donc ce sacrement sert à d'autres qu'à ceux qui le reçoivent, il s'ensuivrait qu'il servirait davantage à quelqu'un s'il était reçu en un grand nombre d'hosties consacrées dans une même messe; et cependant l'Église n'a pas cette coutume : que plusieurs communient pour le salut de quelqu'un. Donc il ne semble pas que ce sacrement serve à d'autres qu'à celui qui le reçoit ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans la célébration de ce sacrement se font des prières et des supplications pour de nombreuses autres personnes. Et ce serait chose vaine, si ce sacrement ne servait pas aux autres. Donc ce sacrement ne sert pas seulement à celui qui le reçoit ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la doctrine exposée dans l'article 5 de la question présente. « Comme il a été dit », dans cet article, « le sacrement de l'Eucharistie n'est pas seulement sacrement, mais il est aussi sacrifice ». Et le saint Docteur nous précise à nouveau en quoi consiste, dans ce sacrement, la raison de sacrifice. « Pour autant, en effet, que, dans ce sacrement, est représentée », rendue sacramentellement présente, « la Passion du Christ, par laquelle le Christ *s'offrit Lui-même en victime à Dieu*, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. v (v. 2), il a raison de sacrifice; et pour autant que, dans ce sacrement, est conférée invisiblement la grâce sous une apparence visible, il a raison de sacrement. Ainsi donc », poursuit le saint Docteur, « ce sacrement, à ceux qui le reçoivent, sert par mode de sacrement et par mode de sacrifice, car il est offert pour tous ceux qui le reçoivent : il est dit, en effet, dans le canon de la Messe : *Que tous ceux qui aurons reçu, en participant à cet autel, le corps très saint et le sang de votre Fils, soyons remplis de toute bénédiction céleste et de toute grâce.* Mais, aux autres, qui ne le reçoivent pas, il sert par mode de sacrifice, en tant qu'il est offert pour leur salut; aussi bien est-il dit,

dans le canon de la Messe : *Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes, pour lesquels nous vous offrons ou qui vous offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange, pour eux et pour tous les leurs, pour la rédemption de leurs âmes, pour l'espoir de leur salut et de leur conservation.* Et les deux modes ont été exprimés par le Christ, quand Il dit, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 28; cf. S. Luc, ch. XXII, v. 20) : *Ce sang qui pour vous,* qui le prenez *et pour un grand nombre* d'autres, *sera répandu en rémission des péchés* ».

L'*ad primum* fait observer que « ce sacrement a ceci, de plus que les autres, qu'il est sacrifice. Et, par suite, la raison n'est pas la même » en lui et dans les autres.

L'*ad secundum* déclare que « comme la Passion du Christ sert à tous pour la rémission de la coulpe et l'obtention de la grâce et de la gloire, mais qu'elle n'a son effet qu'en ceux-là qui sont unis à la Passion du Christ par la foi et la charité; de même, aussi, ce sacrifice, qui est le mémorial de la Passion du Seigneur, n'a son effet qu'en ceux-là qui sont unis à ce sacrement par la foi et la charité. Et, aussi bien, saint Augustin dit, à René (*De l'âme et de son origine,* liv. I, ch. IX) : *Qui offrira le corps du Christ, si ce n'est pour ceux qui sont membres du Christ?* De là vient que, dans le canon de la Messe, on ne prie point pour ceux qui sont en dehors de l'Église. Et à ceux-là même qui sont dans l'Église, ce sacrifice sert plus ou moins, selon le mode de leur dévotion ». — On aura remarqué que cet *ad secundum* est la confirmation de tout ce que nous avons dit à propos de la seconde partie de l'article 5. Saint Thomas dit expressément, ici, que le sacrifice de la messe, comme la Passion dont il est le mémorial ou le sacrement, a de quoi servir ou être utile à tous et dans tous les ordres, pour la rémission des péchés, pour l'obtention de la grâce et de la gloire; mais qu'il n'a son effet qu'en ceux qui lui sont unis par la foi et la charité; et, même en ceux-ci, plus ou moins, selon le degré ou le mode de leur dévotion.

L'*ad tertium* précise un autre point de doctrine, qui était déjà marqué dans la première partie de l'article 5, mais qui se dégage encore plus nettement du présent article. « La récep-

tion » de l'Eucharistie ou la communion sacramentelle « appartient à la raison de sacrement; tandis que l'oblation appartient à la raison de sacrifice. Et c'est pourquoi, du fait que quelqu'un reçoit le corps du Christ, ou même que plusieurs le reçoivent, il n'en résulte point pour les autres un secours quelconque : *ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod juvamentum* ». On voit, par là, que la pratique de faire la sainte communion pour les autres n'est point très fondée en théologie. La communion est une nutrition spirituelle. De même donc qu'on se nourrit pour soi, non pour les autres; de même c'est pour soi qu'on fait la communion, non pour les autres. La pratique dont il s'agit ne peut avoir qu'un fondement très indirect, dans le sens où il a été dit, à l'article 5, que la charité, fruit de la communion sacramentelle, a pour nature de s'étendre aussi aux autres. — Saint Thomas ajoute, ici, que même dans l'ordre du sacrifice, « du fait que le prêtre consacre plusieurs hosties dans une même messe, l'effet de ce sacrement n'est pas multiplié, parce qu'il n'y a qu'un seul sacrifice : il n'y a pas, en effet, plus de vertu en plusieurs hosties consacrées, qu'en une seule, attendu que sous toutes et sous une seule ne se trouve que le Christ tout entier. Il suit de là que même si quelqu'un prend, dans une seule messe, plusieurs hosties consacrées, il ne participe pas un plus grand effet du sacrement. — Si, au contraire, il y a plusieurs messes, l'oblation du sacrifice est multipliée. Et, par suite, est multiplié aussi l'effet du sacrifice et du sacrement ».

Ces admirables effets dont nous avons parlé durant toute la question actuelle, doit-on dire que l'Eucharistie les produit en tous ceux qui en approchent; ou bien se peut-il rencontrer quelque obstacle, qui, parfois, s'opposera à l'efficace de ce sacrement et ne permettra pas qu'on en goûte les fruits? Il est clair qu'il ne s'agit pas ici de cet obstacle qui serait le péché mortel. Nous avons déterminé ce point-là, à l'article 3. Mais le péché véniel, ne peut-on pas dire qu'il constitue un obstacle s'opposant à ce que l'Eucharistie produise en nous tous ses

fruits. Poser cette question est en montrer, du même coup, l'intérêt et le côté suréminemment pratique. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, le dernier de la question présente.

Article VIII.

Si, par le péché véniel, est empêché l'effet de ce sacrement?

Trois objections veulent prouver que « par le péché véniel n'est pas empêché l'effet de ce sacrement ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui, « sur ces paroles marquées en saint Jean, ch. VI (v. 50, 52), *Si quelqu'un mange de ce pain*, etc., dit : *Mangez ce pain spirituellement. Portez à l'autel l'innocence. Les péchés, s'ils sont quotidiens, qu'ils ne soient point mortels.* Par où l'on voit que les péchés quotidiens, qui sont appelés véniels, n'empêchent point la manducation spirituelle. Or, ceux qui mangent spirituellement ce sacrement, en reçoivent l'effet. Donc les péchés véniels n'empêchent pas l'effet de ce sacrement ». — La seconde objection dit que « ce sacrement n'est pas d'une moindre vertu que le baptême. Or, l'effet du baptême, comme il a été dit plus haut (q. 69, art. 9, 10), est empêché par la seule fiction : à laquelle n'appartiennent point les péchés véniels ; parce que, selon qu'il est dit, au livre de la *Sagesse*, ch. I (v. 5), l'*Esprit-Saint* de la discipline fuira l'homme de fiction, et l'Esprit-Saint n'est point chassé par les péchés véniels. Donc, non plus, les péchés véniels n'empêchent pas l'effet de ce sacrement ». — La troisième objection déclare que « rien de ce qui est écarté par l'action d'une cause donnée ne peut empêcher l'effet de cette cause. Or, les péchés véniels sont enlevés par ce sacrement. Donc ils n'empêchent point son effet ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Jean Damascène, au livre IV (ch. XIII) », où il est « dit : *Le feu du désir qui est en nous, s'enflammant au charbon* qu'est ce sacrement, *consumera nos péchés et illuminera nos cœurs, afin que par la participation du feu nous soyons nous-mêmes transformés en feu*

et divinisés. Or, le feu de notre désir ou de notre amour est empêché par les péchés véniels, qui s'opposent à la ferveur de la charité, comme il a été vu dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 24, art. 10; q. 54, art. 3). Donc les péchés véniels empêchent l'effet de ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « les péchés véniels peuvent se prendre d'une double manière : d'abord, selon qu'ils sont passés; ensuite, selon qu'ils sont actuellement commis. — Entendus au premier sens, les péchés véniels n'empêchent en aucune manière l'effet de ce sacrement. Il peut arriver, en effet, que quelqu'un, après de nombreux péchés véniels commis, approche avec dévotion de ce sacrement. Et il recevra dans sa plénitude l'effet de ce sacrement. — Entendus au second sens, les péchés véniels n'empêchent point totalement l'effet de ce sacrement; mais ils l'empêchent en partie. Il a été dit, en effet (art. 1), que l'effet de ce sacrement n'est pas seulement l'obtention de la grâce habituelle ou de la charité, mais aussi une certaine réfection actuelle de douceur spirituelle : *Quædam actualis refectio spiritualis dulcedinis*. Cette réfection actuelle de douceur spirituelle est empêchée, si quelqu'un approche de ce sacrement, l'âme distraite par les péchés véniels. Mais l'accroissement de la grâce habituelle ou de la charité n'est pas enlevé ».

Il a suffi d'une distinction lumineuse pour jeter la pleine clarté sur cette question si délicate et si importante. Ce n'est point tout péché véniel ou le péché véniel considéré en n'importe quel sens, qui s'oppose au sacrement de l'Eucharistie et en paralyse l'effet. Les péchés véniels précédemment commis ne sont point, par eux-mêmes, un obstacle. Ils ne le seraient que s'ils étaient cause d'une tiédeur qui se continuerait après eux. Mais, si, quelques nombreux qu'ils aient pu être auparavant, l'âme chrétienne a soin de s'exciter à la ferveur au moment où elle approche de l'Eucharistie, ces péchés véniels passés ne nuisent en rien au plein effet du sacrement. Il n'en va pas de même du péché véniel actuellement commis. Ce péché détourne actuellement l'esprit du grand acte qui s'accomplit, et, par suite, ne lui permet pas de goûter le fruit de

suavité spirituelle, qui, nous l'avons dit plus haut, constitue comme la fleur exquise ou le fruit spécialement propre à ce sacrement de la divine réfection. Toutefois, même alors, le sacrement produit son effet essentiel ou foncier, qui est l'augmentation de la grâce habituelle et de la charité.

L'*ad primum* précise d'une manière très formelle cette même doctrine. « Celui qui approche de ce sacrement avec l'acte du péché véniel, mange spirituellement d'une manière habituelle, mais non pas d'une manière actuelle » : son âme demeure habituellement ordonnée à Dieu ; mais actuellement elle n'est pas unie à Lui par l'acte de la charité. « Et c'est pourquoi il perçoit l'effet habituel du sacrement, mais non l'effet actuel » : son âme reçoit un accroissement de grâce et de charité, quant à la grâce et aux vertus ; mais elle ne goûte pas la suavité de l'union affective actuelle avec Dieu, étant distraite de cette union affective par l'acte de son péché véniel. — Qu'on juge, à cette lumière, du soin qu'il faudrait porter à libérer son âme de tout ce qui n'est pas Dieu Lui-même, au moment, précieux entre tous, et vraiment unique pour jouir de Dieu sur cette terre, en attendant de le posséder au ciel, — qu'est celui de la communion sacramentelle.

L'*ad secundum* fait observer que « le baptême n'est pas ordonné à l'effet actuel, c'est-à-dire à la ferveur de la charité, comme ce sacrement. Le baptême, en effet, est une régénération spirituelle, par laquelle s'acquiert la perfection première, qui est l'habitus ou la forme » : son effet ne porte pas sur l'agir, mais sur l'être. « Ce sacrement de l'Eucharistie, au contraire, est une manducation spirituelle », un repas spirituel, un banquet divin, « qui porte avec soi la délectation actuelle ».

L'*ad tertium* répond, d'un mot, que « l'objection s'applique aux péchés véniels passés, qui sont enlevés par ce sacrement », et qui, par suite, ne sauraient paralyser sa vertu dans l'âme où règne actuellement la ferveur de la charité.

En ceux qui y participent, le sacrement de l'Eucharistie est une source inépuisable d'eau vive qui rejaillit jusqu'à la vie

éternelle. Il produit toutes sortes de biens spirituels pour la vie présente et leur prépare la gloire pour la vie future. S'il n'a pas pour effet direct de remettre le péché mortel, à quoi sont ordonnés d'autres sacrements, tels que le baptême et la pénitence, c'est à lui qu'il appartient de réparer les déperditions causées par les fautes quotidiennes qui échappent à notre fragilité et qui, pour être légères, n'en sont pas moins dangereuses. Il peut aussi, n'ayant pas seulement la raison de sacrement, mais ayant encore celle de sacrifice, satisfaire à la justice divine pour les peines dont nous lui sommes redevables ; et, non content de remédier au passé, ce divin sacrement assure l'avenir, en nous donnant des forces et en nous prémunissant contre toutes les attaques. Ces admirables effets, l'Eucharistie, considérée non plus comme sacrement, mais comme sacrifice, les peut produire même en ceux qui n'y participent pas d'une façon immédiate par la communion. Il suffit que la vertu infinie de ce divin sacrifice leur soit appliquée ou qu'ils se l'appliquent eux-mêmes ; et, alors, ils participent à ses fruits dans la mesure de leur foi et de leur amour. Un seul obstacle peut s'opposer, en partie, à la production des merveilleux effets du sacrement de l'Eucharistie dans l'âme des fidèles ; c'est le manque de dévotion actuelle au moment où on le reçoit. Ne pas avoir son cœur détaché des créatures en ce moment, ne pas faire le vide absolu dans son cœur pour n'y vouloir que Dieu, c'est se priver des ineffables délices qu'entraînerait pour notre âme la présence du Bien-Aimé.

Avec la question que nous venons de lire se clôt la partie du traité de l'Eucharistie où nous devions considérer ce divin sacrement en lui-même, dans sa nature d'abord et dans ses effets ensuite. — Il nous reste à considérer, dans les quatre questions qui vont suivre (80-83), ce qui a trait à divers points, moins essentiels, mais souverainement importants cependant et indispensables, tels que la manière dont on participe à ce sacrement, le ministre qui le distribue après l'avoir consacré, enfin les rites qu'on observe dans sa célébration. Les autres sacrements ne se distinguent pas de l'usage qu'on en fait ; ils

consistent essentiellement dans l'application même de leur matière. Il n'en est pas de même de l'Eucharistie, dont le caractère propre est de consister, non plus dans l'usage ou l'application de sa matière, mais dans sa consécration. Et voilà pourquoi saint Thomas traite de l'usage du sacrement de l'Eucharistie, dans une question autre que les questions où il traitait de sa nature. Il s'agit donc maintenant de ce point complémentaire, qui est l'usage du sacrement de l'Eucharistie, ou la réception de ce sacrement, c'est-à-dire la communion. Saint Thomas fait observer qu'on en peut parler sous un double jour : « d'abord, en général; et, ensuite, quant au mode dont le Christ Lui-même a usé de ce sacrement ». Le premier aspect va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXX

DE L'USAGE OU DE LA RÉCEPTION DE CE SACREMENT EN GÉNÉRAL

Cette question comprend douze articles :

1° S'il est deux modes de manger ce sacrement, savoir sacramentellement et spirituellement ?
2° S'il convient à l'homme seul de le manger spirituellement ?
3° S'il est du seul homme juste de le manger sacramentellement ?
4° Si le pécheur qui le mange sacramentellement pèche ?
5° De la grandeur de ce péché.
6° Si le pécheur qui s'approche de ce sacrement doit être repoussé ?
7° Si la pollution nocturne empêche l'homme de recevoir ce sacrement ?
8° S'il doit être pris seulement par ceux qui sont à jeun ?
9° S'il doit être donné à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison ?
10° S'il doit être pris chaque jour ?
11° S'il est permis de s'en abstenir entièrement ?
12° S'il est permis de prendre le corps sans le sang ?

Toute cette question, on le voit, traite de la réception de l'Eucharistie. Les onze premiers articles traitent de cette réception d'une façon globale, si l'on peut ainsi dire, ne distinguant pas entre la réception du sacrement sous les deux espèces ou sous une seule et laquelle d'entre elles. Ce dernier point est traité à l'article 12. — Pour la réception du sacrement considéré sans distinguer encore la question de l'une ou des deux espèces, saint Thomas traite, d'abord, des divers modes dont se peut entendre cette réception (art. 1) ; puis, des sujets de la réception sacramentelle (art. 2-9) ; enfin de la périodicité ou du temps de cette réception (art. 10, 11).

Venons, tout de suite, à l'article premier.

Article Premier.

Si doivent être distingués deux modes de manger le corps du Christ : savoir, spirituellement, et sacramentellement?

Quand saint Thomas parle ici du « corps du Christ », il prend ces mots dans le sens de « sacrement de l'Eucharistie ». Il n'entend pas préjuger la question ou le point de doctrine qui ne sera étudié qu'à l'article 12, de savoir si l'on peut ou doit communier sous une seule espèce, l'espèce du corps. Il prend ici la partie pour le tout. — Cet article est fort important. Nous y trouverons traitée *ex professo*, surtout à l'*ad 3um*, la question de la communion spirituelle.

Trois objections veulent prouver qu' « on ne doit pas distinguer deux modes de manger le corps du Christ » ou de boire son sang, « savoir spirituellement et sacramentellement ». — La première dit que « comme le baptême est la régénération spirituelle, selon cette parole, marquée en saint Jean, ch. III (v. 5), *Si quelqu'un ne renaît point de l'eau et de l'Esprit-Saint*, etc.; de même aussi ce sacrement est l'aliment spirituel : et c'est pourquoi le Seigneur, parlant de ce sacrement, dit, en saint Jean, ch. VI (v. 64) : *Les paroles que moi je vous ai dites sont esprit et vie*. Or, au sujet du baptême, on ne distingue pas deux modes de le recevoir, l'un sacramentel et l'autre spirituel. Donc, au sujet de ce sacrement, non plus, il n'y a pas à les distinguer ». — La seconde objection déclare que « les choses dont l'une est pour l'autre ne doivent pas être distinguées l'une de l'autre; parce que l'une tire de l'autre son espèce. Or, la manducation sacramentelle est ordonnée à la manducation spirituelle, comme à sa fin. Donc la manducation sacramentelle ne doit pas se diviser contre la manducation spirituelle ». — La troisième objection déclare aussi que « les choses dont l'une ne peut pas être sans l'autre ne doivent pas être divisées l'une contre l'autre. Or, il semble que nul ne peut manger spirituellement, s'il ne mange aussi sacramentellement; sans quoi les anciens Pères eussent mangé ce sacrement spirituellement.

La manducation sacramentelle serait également inutile, si, sans elle, pouvait être la manducation spirituelle. Ce n'est donc pas à propos qu'on distingue une double manducation, savoir la manducation sacramentelle et la manducation spirituelle ».

L'argument *sed contra* cite, « sur cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 29), *Celui qui mange et boit d'une manière indigne*, etc. », ce que « la glose dit : *Nous disons qu'il y a deux modes de manger : l'un, sacramentel; et l'autre, spirituel* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans la réception de ce sacrement, deux choses sont à considérer ; savoir : le sacrement lui-même; et son effet. De l'un et de l'autre, il a été parlé plus haut (q. 73-79). On aura donc le mode parfait de recevoir ce sacrement, quand il sera reçu de telle sorte qu'on perçoive son effet. Or, il arrive parfois, comme il a été dit plus haut (q. 79, art. 3, 8), qu'un sujet est empêché de percevoir l'effet de ce sacrement » : totalement empêché, s'il est en état de péché mortel ; partiellement empêché, s'il est dans l'acte du péché véniel. « Dans ce cas, la réception du sacrement est imparfaite. De même donc que le parfait se divise contre l'imparfait, de même la manducation sacramentelle où l'on reçoit seulement le sacrement sans recevoir son effet, est divisée contre la manducation spirituelle où l'on perçoit l'effet de ce sacrement qui unit l'homme au Christ spirituellement par la foi et par la charité ». — On le voit : dans la division dont il s'agit, l'un des deux membres de la division se prend par mode de chose imparfaite, eu égard à l'autre membre dans lequel il se retrouvera, mais en union avec une condition nouvelle qui supprimera son caractère d'imperfection à l'état séparé. La manducation sacramentelle ne se distingue pas de la manducation spirituelle en ce sens que la manducation spirituelle ne serait pas sacramentelle ; mais en ce sens que la manducation dite sacramentelle, par opposition à la manducation spirituelle, n'est que sacramentelle, tandis que la manducation spirituelle est tout ensemble sacramentelle et spirituelle.

L'*ad primum* déclare que « même au sujet du baptême et des

autres sacrements de cette sorte » autres que l'Eucharistie, « la même distinction est apportée. Car il en est qui reçoivent le sacrement seulement; et d'autres qui reçoivent le sacrement et la chose signifiée par le sacrement. Toutefois, il y a ceci de spécial dans l'Eucharistie, que les autres sacrements consistent dans l'usage de la matière; et, par suite, percevoir le sacrement est la perfection même du sacrement » ou ce en quoi le sacrement est realisé. « L'Eucharistie, au contraire, consiste dans la consécration de la matière. Et, par suite, l'un et l'autre usage », savoir la réception du sacrement et la perception de son effet, « sont quelque chose qui vient après le sacrement. Il y a aussi que dans le baptême et les autres sacrements qui impriment un caractère, ceux qui reçoivent le sacrement, reçoivent un certain effet spirituel, savoir le caractère : ce qui n'a pas lieu dans l'Eucharistie. Et voilà pourquoi l'usage sacramentel est distingué de l'usage spirituel, dans ce sacrement plutôt que dans le baptême ». — Pour les autres sacrements, la réception du sacrement existe toujours, quand le sacrement est valide. Pour l'Eucharistie, le sacrement peut exister et existe en effet, sans qu'il soit reçu par le fait même. A ce titre, on parle spécialement, à son sujet, de la réception du sacrement. — De même, à considérer, parmi les autres sacrements, ceux qui impriment un caractère, le baptême, la confirmation et l'Ordre, il y a ceci que le sacrement n'est jamais reçu sans que, par le fait même, soit reçu un certain effet du sscrement, même dans l'ordre spirituel, savoir le caractère. Il n'en va pas pas de même de l'Eucharistie, où le sacrement peut être reçu sans que le sujet perçoive aucun effet spirituel. — Pour ces deux raisons, c'est à un titre spécial qu'on distingue, au sujet de l'Eucharistie, le double mode de le recevoir qu'on appelle du nom de réception sacramentelle et réception spirituelle.

L'*ad secundum* dit que « la manducation sacramentelle qui va jusqu'à la manducation spirituelle ne se divise pas contre elle, mais elle s'y trouve incluse. La manducation sacramentelle qui se divise contre la manducation spirituelle est celle qui n'a point son effet. C'est ainsi que l'imparfait qui n'atteint pas la perfection de l'espèce, se divise contre le parfait ». — Nous

retrouvons, dans cet *ad secundum*, la remarque formulée à l'occasion de la fin du corps de l'article.

L'*ad tertium*, nous l'avons déjà dit, formule un point de doctrine particulièrement important. C'est ici que saint Thomas signale ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui, en un sens qui n'est plus précisément celui dont nous avons parlé jusqu'à maintenant, la communion spirituelle. Il rappelle que « comme il a été dit (q. 68, art. 2 ; q. 73, art. 3), l'effet du sacrement peut être perçu par quelqu'un, si l'on a ce sacrement en désir, bien qu'on ne l'ait point dans la réalité. A cause de cela, de même qu'il en est qui sont baptisés du baptême de désir avant d'être baptisés du baptême d'eau ; de même aussi il en est qui mangent spirituellement ce sacrement avant de le recevoir sacramentellement. Mais cela se produit de deux manières. D'abord, en raison du désir de recevoir le sacrement lui-même. De cette manière sont dits être baptisés et communier spirituellement et non sacramentellement, ceux qui désirent recevoir ces sacrements déjà institués. D'une autre manière, en raison de la figure » ou de ce qui figurait ces sacrements avant qu'ils fussent institués. « C'est ainsi que l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 2 et suiv.), que les anciens Pères *furent baptisés dans la nuée et dans la mer, et qu'ils mangèrent la nourriture spirituelle et burent le breuvage spirituel* ». Dans un cas comme dans l'autre on perçoit l'effet du sacrement sans recevoir le sacrement lui-même. — « Toutefois », ajoute saint Thomas, répondant à une conséquence formulée par l'objection, même quand on a reçu l'effet du sacrement de l'Eucharistie par cette communion spirituelle qu'est le désir de communier sacramentellement, « la manducation sacramentelle n'est point chose vaine » ou inutile. « La raison en est que l'effet du sacrement est produit d'une façon plus pleine » ou plus complète et plus parfaite, « par la réception elle-même du sacrement, que par le seul désir, comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi du baptême » (q. 69, art. 4, *ad 2um*). — Ainsi donc la communion spirituelle ou le désir de recevoir le corps du Christ dans son sacrement est chose bonne, qu'on ne saurait trop

recommander et pratiquer soi-même. Mais quelque excellent que soit ce désir et quelques bons effets qu'il produise dans l'âme, il ne saurait, par lui-même, tenir lieu de la réception réelle du sacrement. D'ailleurs, s'il est véritable et dans la mesure même où il est, ce désir implique qu'on ne laissera passer aucune occasion de le réaliser par la réception du sacrement lui-même.

Il y a deux manières de recevoir le sacrement de l'Eucharistie : l'une, qui consiste à recevoir le sacrement sans percevoir le fruit, et on l'appelle *sacramentelle*; l'autre, qui consiste à percevoir aussi le fruit, et on l'appelle *spirituelle*. — Nous devons maintenant nous demander à qui il appartient de recevoir ainsi le Christ dans son sacrement, soit de l'une, soit de l'autre, soit de l'une et l'autre de ces deux manières. Tel sera l'objet des articles qui vont suivre depuis l'article 2 jusqu'à l'article 9. — Et, d'abord, du sujet de cette réception, quant à sa possibilité (art. 2, 3); puis, quant à sa licéité (art. 4-9). — Pour ce qui est de la possibilité, n'y a-t-il que l'homme à qui elle convienne (art. 2); est-ce à tout homme qu'elle convient (art. 3). — Venons tout de suite au premier point.

Article II.

S'il n'appartient qu'à l'homme seul de recevoir spirituellement ce sacrement, ou si cela appartient aussi aux anges?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas qu'à l'homme seul de recevoir spirituellement ce sacrement, mais que cela appartient aussi aux anges ». — La première arguë de ce que « sur cette parole du psaume (LXXVIII, v. 25), *L'homme a mangé le pain des anges*, la glose dit : *c'est-à-dire, le corps du Christ, qui est vraiment la nourriture des anges*. Or, ceci ne serait pas, si les anges ne mangeaient pas spirituellement le Christ. Donc les anges mangent spirituellement le Christ ». — La seconde objection cite un texte de « saint Augustin,

sur S. Jean (tr. XXVI) », où il « dit : *Cet aliment et ce breuvage, Il veut que nous l'entendions au sens de la société de son corps et de ses membres qu'est l'Église dans les prédestinés.* Or, à cette société n'appartiennent pas seulement les hommes, mais aussi les saints anges. Donc les saints anges aussi mangent spirituellement » cet aliment sacramentel. — La troisième objection apporte un autre texte de « saint Augustin, au livre *Des paroles du Seigneur* (serm. CXLVII) », où il est « dit : *Le Christ doit être mangé spirituellement, selon qu'Il dit Lui-même : Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.* Or, ceci convient non seulement aux hommes, mais aussi aux saints anges, en qui par la charité se trouve le Christ et eux en lui. Donc il semble qu'il n'appartient pas seulement aux hommes de manger spirituellement » ce sacrement, « mais aussi aux anges ».

L'argument *sed contra* oppose que le même « saint Augustin dit, *sur S. Jean* (tr. XXVI) : *Mangez spirituellement le pain de l'autel; apportez à l'autel l'innocence.* Or, il n'appartient pas aux anges d'approcher de l'autel comme pour emporter de là quelque chose. Donc il n'appartient pas aux anges de manger spirituellement » ce sacrement.

Le corps de l'article est délicieux. Il est aussi très simple. Saint Thomas fait observer que « dans ce sacrement est contenu le Christ Lui-même, non pas sous son aspect propre, mais sous l'aspect du sacrement; *non in specie propria, sed in specie sacramenti.* C'est donc d'une double manière qu'il arrive de manger spirituellement » le Christ. — « D'abord, en mangeant le Christ selon qu'Il est sous son propre aspect. Et, de cette manière, les anges mangent spirituellement le Christ, en tant qu'ils sont unis à Lui par la fruition de la charité parfaite et de la vision à découvert, ce qui est le pain que nous attendons dans la Patrie ; non par la foi, comme nous, ici, lui sommes unis. — D'une autre manière, il arrive de manger spirituellement le Christ selon qu'Il est sous les espèces » ou l'aspect « de ce sacrement : c'est-à-dire en tant que quelqu'un croit au Christ avec le désir de recevoir ce sacrement. Et cela n'est pas seulement manger le Christ spirituellement; c'est

aussi manger spirituellement ce sacrement. Ce qui ne convient pas aux anges. Il s'ensuit que les anges, s'ils mangent spirituellement le Christ » et infiniment mieux que nous, tant que nous sommes sur cette terre, « n'ont pas cependant qu'il leur convienne de manger spirituellement ce sacrement ». Ceci nous appartient en propre, durant le temps de notre exil. On voit, par là, que la communion spirituelle, au sens où nous en parlions dans l'*ad 3um* de l'article précédent, ne convient aussi qu'aux hommes, sur cette terre ; nullement aux anges ou aux saints qui sont dans le ciel.

L'*ad primum* formule une explication très haute et très profonde, en même temps que très lumineuse, du mot consacré par la liturgie et que saint Thomas lui-même devait chanter si magnifiquement, alors que nous donnons à ce sacrement ou au pain eucharistique le nom de *pain des anges*. C'est qu'en effet « la réception du Christ sous ce sacrement est ordonnée, comme à sa fin, à la fruition de la Patrie selon que les anges jouissent de Lui. Et parce que les choses qui sont pour la fin, dérivent de la fin, de là vient que cette manducation du Christ où nous » le recevons et « le prenons sous ce sacrement, dérive, d'une certaine manière, de cette manducation où les anges jouissent du Christ dans la Patrie. C'est pour cela qu'il est dit que l'homme mange *le pain des anges*. Il est, en effet, premièrement et principalement celui des anges, qui jouissent de Lui en sa propre forme; et, secondairement, des hommes, qui reçoivent le Christ sous ce sacrement ». — Nous voyons, par ces admirables explications de saint Thomas, qu'il n'y a pas à trop appuyer sur certaines pieuses exagérations contenues parfois en des formulaires de prières ou de cantiques, d'après lesquelles les anges auraient à envier notre sort à nous qui avons l'Eucharistie, alors qu'ils ne l'ont pas. Non, l'Eucharistie ne l'emporte pas sur le ciel. C'est le contraire qui est vrai. Car, s'il n'est pas douteux que nous avons, dans l'Eucharistie, Celui-là même qui fait le bonheur du ciel, et, à ce titre, nous pouvons dire que l'Eucharistie est déjà le ciel pour nous, cependant le mode dont nous avons ici le Christ ne peut être comparé au mode dont les anges et les saints l'ont au ciel.

Quel que soit notre bonheur, ici, par l'Eucharistie, et ce bonheur est, en quelque sorte, infini, ce n'est pourtant encore que le bonheur de l'exil; non celui de la Patrie.

L'*ad secundum* est une nouvelle confirmation de toute cette admirable doctrine. « A la société du corps mystique appartiennent et les hommes par la foi, et les anges par la vision à découvert. Or, les sacrements sont proportionnés à la foi, par laquelle la vérité est vue *dans un miroir et en énigme*. Et c'est pourquoi, à proprement parler, ce n'est pas aux anges mais aux hommes qu'il convient de manger spirituellement ce sacrement ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Le Christ demeure dans les hommes, selon l'état présent, par la foi; mais Il est dans les anges bienheureux par la vision à découvert. Et, par suite, il n'y a pas similitude entre eux et nous, comme il a été dit », pour la manducation spirituelle de ce sacrement, qui est, comme tous les autres sacrements, et à un titre même tout spécial, le sacrement de la foi.

Seul l'homme, et l'homme sur cette terre, est capable de recevoir le sacrement de l'Eucharistie et d'y communier, même à prendre cette réception ou cette communion au sens de réception ou de communion spirituelle. — Mais, parmi les hommes, est-ce que tous peuvent approcher de ce sacrement et y communier. Il s'agit, évidemment, de la communion purement sacramentelle, de celle où on reçoit le sacrement sans percevoir le fruit; car nous avons déjà dit que seul l'homme à la conscience droite est à même de percevoir le fruit de ce sacrement. La question revient à se demander s'il n'y a que ceux qui approchent de ce saerement avec une conscience droite qui reçoivent réellement le corps du Christ sous les espèces sacramentelles, ou, au contraire, si tous le reçoivent, quels qu'ils soient. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si nul ne peut manger le Christ sacramentellement, excepté l'homme juste?

Trois objections veulent prouver que « nul ne peut manger le Christ sacramentellement, si ce n'est l'homme juste ». — La première cite un texte de « saint Augustin, au livre *Du remède de la pénitence* (cf. *sur saint Jean*, tr. XXV et XXVI) : *Qu'est-ce que tu prépares les dents et le ventre? Crois et tu as mangé. Car croire en Lui, c'est manger le pain vivant.* Or, le pécheur ne croit pas *en Lui*, puisqu'il n'a pas la foi *formée* » par la charité, « à laquelle il appartient de croire *en Dieu*, comme il a été vu dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 2, art. 2; q. 4, art. 5). Donc le pécheur ne peut pas manger ce sacrement, qui est *le pain vivant* (S. Jean, chap. VI, v. 41, 51) ». — La seconde objection rappelle que « ce sacrement est dit surtout être *le sacrement de la charité*, comme il a été vu plus haut (q. 73, art. 3, *ad* 3um). Or, de même que les infidèles sont privés de la foi, de même tous les pécheurs sont privés de la charité. D'autre part, les infidèles ne semblent pas pouvoir recevoir sacramentellement ce sacrement, puisqu'il est dit, dans la forme de ce sacrement, *mystère de foi.* Donc, pour la même raison, aucun pécheur ne peut manger sacramentellement le corps du Christ ». — La troisième objection déclare que « le pécheur est plus abominable à Dieu que la créature dénuée de raison. Il est dit, en effet, dans le psaume (XLVIII, v. 21), de l'homme pécheur : *L'homme, alors qu'il était à l'honneur, n'a pas compris ; il s'est comparé aux animaux sans raison et est devenu semblable à eux.* Or, l'animal sans raison, par exemple un rat ou un chien, ne peut pas recevoir ce sacrement ; pas plus qu'il ne peut recevoir le sacrement de baptême. Donc il semble que, pour la même raison, les pécheurs non plus ne mangent pas ce sacrement ».

L'argument *sed contra* fait observer que « sur ce texte de saint Jean, ch. VI (v. 50), *afin que si quelqu'un mange, il ne meure pas*, saint Augustin dit (tr. XXVI) : *Il en est beaucoup qui parti-*

cipent à l'autel, et qui, en y participant, meurent : aussi bien l'Apôtre dit : Il mange et boit son jugement. Or, ne meurent, en recevant ce sacrement, que les pécheurs. Donc les pécheurs mangent sacramentellement le corps du Christ, et non pas seulement les justes ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet du point qui nous occupe, certains anciens se trompèrent, disant que le corps du Christ n'était point, même sacramentellement, reçu par les pécheurs, mais qu'aussitôt qu'il touchait les lèvres du pécheur, aussitôt sous les espèces du sacrement cessait d'être le corps du Christ. — Mais, poursuit saint Thomas, c'est là une erreur. Cela déroge, en effet, à la vérité de ce sacrement, à laquelle il appartient, comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 6, *ad 3;* q. 77, art. 8), que si les espèces demeurent le corps du Christ ne cesse point d'être sous elles. Or, les espèces demeurent tout autant que la substance du pain demeurerait, si elle était là, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 4). D'autre part, il est manifeste que la substance du pain prise par le pécheur ne cesse pas aussitôt d'être, mais demeure jusqu'à ce qu'elle soit digérée par la chaleur naturelle. Il s'ensuit que tout autant le corps du Christ demeure sous les espèces sacramentelles prises par le pécheur. Et donc il faut dire que le pécheur peut manger sacramentellement le corps du Christ, et non pas seulement le juste ».

L'*ad primum* déclare que « ces paroles, et autres semblables, doivent s'entendre de la manducation spirituelle, qui ne convient pas aux pécheurs. Et, aussi bien, il semble que c'est pour avoir mal compris ces paroles qu'on est tombé dans l'erreur précitée, alors qu'on n'avait pas su distinguer entre la manducation corporelle et la manducation spirituelle ».

L'*ad secundum* dit que « même si un infidèle reçoit les espèces sacramentelles, il reçoit le corps du Christ sous le sacrement. D'où il suit qu'il mange sacramentellement le Christ, si le mot *sacramentellement* porte sur ce qui est mangé. Mais s'il portait sur celui qui mange, alors, à proprement parler, l'infidèle ne mange pas sacramentellement ; parce qu'il n'use pas de ce qu'il reçoit comme d'un sacrement, mais comme d'un

aliment ordinaire. A moins que l'infidèle n'eût l'intention de recevoir ce que l'Église confère, bien qu'il n'eût pas la vraie foi touchant les autres articles, ni même touchant ce sacrement ». Le simple fait de vouloir recevoir ce que l'Église confère suffirait pour que, dans ce cas, le sujet qui recevrait l'Eucharistie, reçoive vraiment le sacrement de l'Eucharistie.

L'*ad tertium* répond que « si un rat ou un chien mange une hostie consacrée, la substance du corps du Christ ne cesse pas d'être sous les espèces tant que ces espèces demeurent, c'est-à-dire, tant que la substance du pain demeurerait ; comme, du reste, si l'hostie était jetée dans la boue. Et cela », fait observer saint Thomas, « ne tourne pas au détriment de la dignité du Christ, qui a voulu être crucifié par les pécheurs, sans que l'éclat de sa dignité en soit diminué ; alors surtout que le rat ou le chien » qui mangerait l'hostie consacrée, « ne touche pas le corps du Christ selon que lui-même tombe sous les sens, mais simplement selon les espèces sacramentelles. — Il en est cependant qui ont dit (cf. le Maître des *Sentences*, liv. IV, dist. XIII), que, tout de suite, quand le sacrement est touché par un rat ou un chien », ou tout autre animal, « le corps du Christ cesse d'être là. — Mais cela aussi », déclare saint Thomas, « déroge à la vérité du sacrement, ainsi qu'il a été dit. — Toutefois, il ne faut pas dire que l'animal sans raison, mange sacramentellement le corps du Christ ; parce qu'il n'est pas dans sa nature d'en user comme d'un sacrement. Aussi bien n'est-ce pas sacramentellement, mais d'une façon purement accidentelle qu'il mange le corps du Christ ; comme le mangerait celui qui prendrait une hostie consacrée ignorant qu'elle soit consacrée. Et parce que ce qui est accidentel ne tombe pas sous la division d'un genre donné, à cause de cela un tel mode de manger le corps du Christ n'est point assigné comme un mode distinct se surajoutant à la manducation sacramentelle et spirituelle ».

Nous venons de voir quels sont ceux qui peuvent recevoir le sacrement de l'Eucharistie, à ne considérer que la possibilité de cette réception. C'est l'homme seul ; mais c'est tout homme

qui peut avoir l'intention de le recevoir. Il y aurait même tout homme indistinctement, bien plus jusqu'à l'animal sans raison, capables de recevoir le corps du Christ contenu sous les espèces sacramentelles ; mais là où l'intention fait défaut, ce n'est qu'une réception purement matérielle, et qu'on ne peut pas appeler, proprement, sacramentelle. — Après avoir vu ce qu'il en est de la possibilité de la réception sacramentelle, nous devons maintenant nous enquérir de sa licéité. Quelles conditions sont-elles requises pour qu'il soit permis à l'homme d'approcher de ce sacrement ? — Ces conditions peuvent être de deux sortes : les unes, requises par elles-mêmes ; les autres, requises en raison du précepte de l'Église. Les premières sont étudiées aux articles 4-7 ; les secondes, aux articles 8 et 9. — Ce qui est requis de soi pour qu'il soit permis de recevoir ce sacrement, c'est l'état de grâce. A ce sujet, saint Thomas considère ce qu'il en est du pécheur avéré par rapport à la réception de ce sacrement (art. 4-6) ; puis, il considère un cas particulier, qui, par certain côté, semblerait devoir être assimilé à celui du pécheur, et, par d'autres, s'en distingue : le cas de la pollution nocturne (art. 7). — Pour ce qui est du péché avéré, saint Thomas traite d'abord du péché qu'il peut y avoir pour lui à approcher du sacrement de l'Eucharistie (art. 4, 5) ; il se demande, en second lieu, ce que doit faire le prêtre, quand, au moment de la communion, il se trouve en présence d'un tel sujet (art. 6). — Pour ce qui est du péché, saint Thomas se demande : d'abord, s'il peut y avoir péché (art. 4) ; et, ensuite, quelle est la grandeur de ce péché. Venons, tout de suite, à l'étude du premier point.

Article IV.

Si le pécheur qui reçoit le corps du Christ sacramentellement pèche ?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « le pécheur qui reçoit le corps du Christ sacramentellement ne pèche pas ». — La première dit que « le Christ n'est point

d'une dignité plus grande sous l'espèce du sacrement que sous son espèce » ou apparence « propre. Or, les pécheurs qui touchaient le Christ » sous sa forme ou « dans sa substance propre, ne péchaient point; bien plus, ils obtenaient la rémission des péchés, comme nous le lisons en saint Luc, ch. VII, au sujet de la femme pécheresse ; et, en saint Matthieu, ch. XIV (v. 36), il est dit : *Tous ceux qui touchèrent la frange de son vêtement furent guéris.* Donc ils ne pèchent point, mais plutôt obtiennent le salut, en recevant le sacrement du corps du Christ ». — La seconde objection fait observer que « ce sacrement, comme aussi les autres, est un certain remède spirituel. Or, le remède est donné aux infirmes, pour les guérir ; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. IX (v. 12) : *Ceux qui se portent bien n'ont pas besoin du médecin; mais les malades.* Or, les malades ou ceux qui vont mal spirituellement, sont les pécheurs. Donc ce sacrement peut être reçu sans qu'il y ait faute ». — La troisième objection déclare que « ce sacrement, parce qu'il contient en soi le Christ, est du nombre des plus grands biens. Or, les plus grands biens sont ceux, d'après saint Augustin, au livre *Du libre arbitre* (liv. II, ch. XIX), *dont nul ne peut mal user.* D'autre part, nul ne pèche qu'en usant mal de quelque chose. Donc aucun pécheur qui reçoit ce sacrement ne pèche ». — La quatrième objection en appelle à ce que « ce sacrement, s'il est perçu par le goût et le toucher, est aussi perçu par la vue. Si donc le pécheur pèche du fait qu'il reçoit ce sacrement par le goût et le toucher, il semble qu'il pècherait aussi en le voyant. Or cela est manifestement faux ; puisque l'Église propose à tous ce sacrement pour qu'on le regarde et qu'on l'adore. Donc le pécheur ne pèche pas, du fait qu'il mange ce sacrement ». — La cinquième objection arguë de ce qu' « il arrive quelquefois qu'un pécheur n'a point conscience de son péché. Et, cependant, il ne semble pas qu'un tel sujet pèche en recevant le corps du Christ; sans quoi, tous ceux qui le reçoivent pécheraient, comme s'exposant au péril, attendu que l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 4) : *Je n'ai conscience d'aucun mal; mais je ne suis point justifié pour cela.* Il

ne semble donc pas que cela tourne à faute pour le pécheur, s'il reçoit ce sacrement ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « l'Apôtre » où il « dit, dans la première épître *aux Corintiens*, ch. XI (v. 29) : *Celui qui mange et boit d'une manière indigne, mange et boit son jugement*. Et la glose dit, au même endroit : *Celui-là mange et boit indignement, qui a un crime, ou qui traite sans respect*. Donc celui qui est en péché mortel, s'il reçoit ce sacrement encourt sa condamnation, péchant mortellement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans ce sacrement, comme dans les autres, ce qui est sacrement est signe de ce qui est chose » ou effet « du sacrement. Or, il est une double chose de ce sacrement, comme il a été dit plus haut (q. 60, art. 3; q. 63, art. 6) : l'une, qui est signifiée et contenue » dans le sacrement; « savoir le Christ Lui-même; l'autre, qui est signifiée et non contenue, savoir le corps du Christ mystique qui est la société des saints. Quiconque donc reçoit ce sacrement, par le fait même signifie qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres : ce qui n'existe que par la foi formée, que nul n'a avec le péché mortel. Il suit de là manifestement que quiconque reçoit ce sacrement avec le péché mortel, commet une fausseté à l'endroit de ce sacrement ». Autant qu'il est en lui, il fait mentir le sacrement. Par le sacrement qu'il reçoit, il témoigne qu'il est uni au Christ et incorporé aux membres de son corps mystique par la foi aimante; et, en réalité, il ne l'est pas. « Et c'est pourquoi il encourt le péché de sacrilège, comme violateur du sacrement. Et, à cause de cela, il pèche mortellement ». — On aura remarqué combien formelle est la raison, donnée ici par saint Thomas, du péché de sacrilège que commet celui qui n'ayant pas la charité reçoit le sacrement de l'Eucharistie. Et nous voyons, par cette raison même, en quelle rigueur de vérité l'Eucharistie est le sacrement de la charité, de l'amour, de l'union, de l'incorporation au Christ, au Christ total qu'est le Verbe incarné et son corps mystique, l'Église.

L'*ad primum* fait observer que « le Christ apparaissant en sa propre forme ne se présentait pas et ne se donnait pas à

toucher aux hommes en signe d'union spirituelle avec Lui, comme Il se donne à prendre dans ce sacrement. Et c'est pourquoi les pécheurs qui le touchaient en sa propre forme n'encouraient point le crime de fausseté à l'endroit des choses divines, comme les pécheurs qui reçoivent ce sacrement. — Et, de plus, le Christ portait encore *la similitude de la chair du péché* (*aux Rom.*, ch. VIII, v. 7) : c'était donc à propos qu'Il se livrait aux pécheurs pour qu'ils le touchent. Mais, une fois écartée la similitude de la chair de péché par la gloire de la résurrection, Il empêcha de le toucher la femme dont la foi était en défaut par rapport à Lui ; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. XX (v. 17) : *Ne me touche pas; car je ne suis pas encore monté vers mon Père*, savoir *dans ton cœur*, comme l'explique saint Augustin (tr. CXXI). Et c'est pour cela que les pécheurs qui n'ont pas la foi formée à son endroit, sont repoussés du contact de ce sacrement ». — L'interprétation du *Noli me tangere*, que vient de nous donner saint Thomas après saint Augustin, est plutôt mystique. Au sens littéral, il semble bien, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, que Magdeleine ne fut pas empêchée de toucher le Christ ressuscité, mais qu'elle fut invitée à ne pas retenir le Christ, dont sans doute elle avait embrassé les pieds, comme devaient le faire quelques instants après les autres saintes femmes en sortant du jardin, puisqu'aussi bien elle pourrait le revoir, car Il n'était pas encore monté au ciel près de son Père.

L'*ad secundum* déclare que « ce n'est point n'importe quel remède qui convient à chaque état. Le remède, en effet, qu'on donne à ceux qui n'ont plus la fièvre, afin de les fortifier, serait nuisible s'il était donné à ceux qui ont encore la fièvre. De même, aussi, le baptême et la pénitence sont des remèdes purificateurs, qui sont donnés pour enlever la fièvre du péché. L'Eucharistie, au contraire, est un remède fortifiant, qui ne doit être donné qu'à ceux qui sont délivrés du péché ».

L'*ad tertium* dit que « *les plus grands biens* dont parle saint Augustin dans le texte cité par l'objection, sont *les vertus de l'âme*, dont, en effet, personne n'use mal, comme principes d'un usage mauvais. Toutefois, on peut en user mal, comme

objets d'un mauvais usage : tels ceux qui s'enorgueillissent de leurs vertus. De même, pour ce sacrement. En ce qui est de lui, il n'est point principe d'usage mauvais ; mais il peut être objet de cet usage. Aussi bien saint Augustin dit (sur S. Jean, tr. LXII) : *Beaucoup reçoivent indignement le corps du Seigneur. Et par là nous apprenons avec quel soin il faut veiller à ne pas recevoir mal le bien. C'est qu'en effet, dès qu'il est mal reçu, le bien devient mal. Et, au contraire, pour l'Apôtre, le mal devenait un bien, parce qu'il était bien reçu : tel l'aiguillon de Satan qu'il souffrait avec patience* ».

L'*ad quartum* fait observer que « par la vue on ne reçoit pas le corps même du Christ » ou sa substance, « mais seulement son sacrement : et, en effet, la vue ne pénètre pas jusqu'à la substance du corps du Christ, mais seulement il atteint les espèces sacramentelles, comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 7). Celui-là, au contraire, qui mange ne reçoit pas seulement les espèces sacramentelles, mais aussi le Christ qui est sous elles. Et c'est pourquoi de la vision du corps du Christ nul n'est repoussé, de ceux qui ont reçu le sacrement du Christ, savoir le baptême. Quant à ceux qui ne sont pas baptisés, on ne doit pas les admettre même à regarder ce sacrement, comme on le voit par saint Denys ». On notera, au passage, cette restriction faite par saint Thomas. Elle était en harmonie avec la discipline de la primitive Église. Et il est permis de regretter qu'elle ne soit pas restée en usage de nos jours. Si l'accès de nos mystères chrétiens était moins facile pour ceux du dehors et pour les non baptisés, il se pourrait qu'ils les eussent en plus grand respect. — Après avoir marqué la différence de la vue du sacrement et justifié la concession faite aux pécheurs qui appartiennent cependant au Christ par le baptême, saint Thomas ajoute : « Mais ne sont admis à la manducation » de l'Eucharistie « que ceux-là seuls qui sont unis au Christ non pas seulement d'une manière sacramentelle » ou en raison du baptême qu'ils ont reçu, « mais aussi réellement » par la charité.

L'*ad quintum* répond que « le fait pour quelqu'un de n'avoir pas conscience de son péché peut se produire de deux maniè-

res. — D'abord, par sa faute : soit parce que l'ignorance du droit, qui n'excuse pas, fait qu'il estime n'être pas péché ce qui l'est, comme si quelqu'un commettant la fornication estimait que la simple fornication n'est pas un péché mortel ; soit parce qu'il a négligé de s'examiner lui-même, contrairement à ce que dit l'Apôtre, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 28) : *Que l'homme s'éprouve lui-même et qu'ainsi il mange de ce pain et boive à ce calice.* Dans ce cas, le pécheur qui reçoit le corps du Christ pèche, bien qu'il n'ait point la conscience de son péché ; parce que son ignorance même est un péché. — D'une autre manière, cela peut arriver, sans qu'il y ait faute de sa part ; comme si quelqu'un ayant eu le regret de son péché n'est pas suffisamment contrit. En pareil cas, il ne pèche pas quand il reçoit le corps du Christ. C'est qu'en effet l'homme ne peut pas savoir avec certitude s'il est véritablement contrit. Et il suffit qu'il trouve en lui des signes de contrition ; par exemple, qu'il ait la douleur des péchés passés et qu'il se propose de les éviter à l'avenir. — S'il ignore que ce qu'il a fait est un péché en raison de l'ignorance du fait, qui excuse, comme s'il avait eu des rapports avec une femme qui n'était pas la sienne, pensant que c'était la sienne, dans ce cas il ne doit pas, en raison de ce fait, être dit pécheur. — De même, s'il a totalement oublié son péché : pour que ce péché soit remis, la contrition générale suffit, comme il sera dit plus loin (cf. *Supplément*, q. 2, art. 3, *ad* 2um). Et, par suite, il ne doit déjà plus être dit pécheur ».

Approcher du sacrement de l'Eucharistie avec une conscience coupable et recevoir le sacrement dans cet état, constitue un péché grave, un péché mortel. — Mais quelle est la gravité de ce péché. Ce péché serait-il de tous le plus grave? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si approcher de ce sacrement avec la conscience du péché est le plus grave de tous les péchés?

Trois objections veulent prouver qu' « approcher de ce sacrement avec la conscience du péché est le plus grave de tous les péchés ». — La première en appelle à ce que « l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 27) : *Quiconque aura mangé le pain et bu le calice du Seigneur d'une manière indigne, sera coupable du corps et du sang du Seigneur.* Et la glose dit, au même endroit : *Il sera puni comme s'il avait mis à mort le Christ.* Or, le péché de ceux qui ont mis à mort le Christ semble avoir été le plus grave. Donc, ce péché, aussi, par lequel on vient avec la conscience du péché à la table du Seigneur, semble être le plus grave ». — La seconde objection apporte le texte fameux de « saint Jérôme, dans l'une de ses épîtres (ép. XLII) », où il « dit : *Que peut-il y avoir de commun entre toi et les femmes, alors qu'à l'autel tu converses familièrement avec le Seigneur. Dis, prêtre, dis, clerc, peux-tu avec les mêmes lèvres baiser le Fils de Dieu, avec lesquelles tu as baisé une courtisane? ô Judas! c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme!* Et, ainsi, l'homme coupable de fornication, qui vient à la table du Christ, semble pécher comme a péché Judas, dont le péché a été le plus grave. Puis donc que beaucoup d'autres péchés sont plus graves que le péché de fornication, et surtout le péché d'infidélité, il semble que le péché de tout pécheur venant à la table du Christ est le plus grave ». — La troisième objection déclare que « l'impureté spirituelle est plus en abomination, devant Dieu, que l'impureté corporelle. Or, si quelqu'un jetait le corps du Christ dans la boue ou aux égouts, son péché serait tenu pour souverainement grave. Donc il pèche plus gravement encore s'il le reçoit en état de péché, ce qui est l'impureté spirituelle. Donc ce péché est le plus grave ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole marquée en saint Jean, ch. XV (v. 22), *Si je n'étais point venu, et*

que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché, saint Augustin dit (tr. LXXXIX) qu'il faut entendre cela du péché d'infidélité, *où se retrouvent tous les péchés*. Et, par suite, il semble que ce péché n'est pas le plus grave, mais bien le péché d'infidélité ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été vu dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 73, a. 3, 6; *2ª-2ªᵉ*, q. 73, a. 4), c'est d'une double manière qu'un péché est dit plus grave qu'un autre : d'abord, par soi; ensuite, accidentellement. — Par soi, selon la raison de son espèce, qui se considère du côté de l'objet. Et, de ce chef, plus ce contre quoi on pèche est grand, plus le péché est grave. Or, la divinité du Christ est plus grande que son humanité; et l'humanité elle-même l'emporte sur les sacrements de cette humanité. Il suit de là que les plus graves péchés sont ceux qui se commettent contre la divinité elle-même, tels que le péché d'infidélité et de blasphème. Secondement vient la gravité des péchés qui se commettent contre l'humanité du Christ; et c'est pour cela qu'il est dit, en saint Matthieu, ch. XII (v. 32) : *Celui qui aura dit une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné; mais celui qui aura dit une parole contre l'Esprit-Saint n'aura point de rémission, ni dans ce monde, ni dans le monde à venir*. Troisièmement viennent les péchés qui sont commis contre les sacrements appartenant à l'humanité du Christ. Et, après cela, viennent les autres péchés contre les pures créatures. — Accidentellement, un péché est plus grand qu'un autre, du côté du pécheur. C'est ainsi que le péché d'ignorance ou de faiblesse est plus léger que le péché de mépris ou de connaissance pleine. Et la raison est la même pour ce qui est des autres circonstances. De ce chef, le péché qui nous occupe peut être plus grave en certains sujets, comme en ceux qui par mépris actuel s'approchent de ce sacrement avec la conscience du péché; et, en d'autres sujets, il sera moins grave, comme, par exemple, en ceux qui mus par la crainte d'être découverts en état de péché s'approchent de ce sacrement avec le péché sur la conscience. — Et l'on voit, par là, que ce péché, pris selon son espèce, est plus grave que beaucoup d'autres, mais n'est point de tous le plus grave ».

L'*ad primum* fait observer que « le péché de ceux qui reçoivent indignement ce sacrement est comparé au péché de ceux qui mirent à mort le Christ, quant à la similitude, pour autant que l'un et l'autre est commis contre le corps du Christ; mais non quant à la grandeur du crime. Le péché de ceux qui mirent à mort le Christ fut, en effet, beaucoup plus grave. D'abord, parce que ce péché fut contre le corps du Christ » en lui-même ou « selon qu'il tombe lui-même sous les sens dans son apparence propre; tandis que le péché dont il s'agit est contre le corps du Christ sous l'espèce du sacrement. Ensuite, parce que l'autre péché procède de l'intention de nuire au Christ; mais non pas celui-ci ».

L'*ad secundum* applique la même distinction à la difficulté que l'objection soulevait. « Le fornicateur qui reçoit le corps du Christ est comparé à Judas baisant le Christ, quant à la similitude du crime, parce que dans les deux cas on use du signe de la charité pour offenser le Christ; mais non quant à la grandeur du crime, ainsi qu'il vient d'être dit (à l'*ad 1*^{um}). Or, cette similitude ne convient pas moins aux autres pécheurs qu'elle ne convient aux fornicateurs. Car c'est par tous les péchés mortels qu'on agit contre la charité du Christ, dont ce sacrement est le signe; et cela d'autant plus que les péchés sont plus graves. Toutefois, à un certain titre, le péché de fornication rend l'homme plus inapte à la réception de ce sacrement, pour autant que par ce péché l'esprit est au plus haut point soumis à la chair, et, du même coup, empêche la ferveur de la charité requise dans ce sacrement. — Toutefois, l'empêchement de la charité elle-même pèse plus que l'empêchement de la ferveur de la charité. De là vient que le péché d'infidélité qui sépare totalement l'homme de l'unité de l'Église, à parler simplement, rend le plus l'homme inapte à la réception de ce sacrement, qui est le sacrement de l'unité de l'Église, comme il a été dit (q. 67, art. 2; q. 73, art. 2, art. 4). Et aussi bien l'infidèle qui reçoit ce sacrement pèche plus que le pécheur fidèle; et il méprise davantage le Christ, selon qu'Il est sous ce sacrement, surtout s'il ne croit pas que le Christ est véritablement sous ce sacrement, parce qu'il diminue, autant qu'il est

en lui, la sainteté de ce sacrement et la vertu du Christ opérant dans ce sacrement, ce qui est mépriser le sacrement lui-même en lui-même. Le fidèle, au contraire, qui reçoit le sacrement avec le péché sur la conscience, méprise ce sacrement non pas en lui-même, mais quant à l'usage, le recevant indignement. Et c'est pourquoi l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 29), assignant la raison de ce péché, dit : *ne discernant pas le corps du Christ*, c'est-à-dire *ne le discernant pas des autres aliments* : ce que fait surtout celui qui qui ne croit pas que le Christ est sous ce sacrement ».

L'*ad tertium* dit que « celui qui jetterait ce sacrement dans la boue pécherait plus gravement que celui qui s'approche de ce sacrement avec la conscience du péché mortel. D'abord, parce qu'il ferait cela avec l'intention d'outrager ce sacrement, intention que n'a pas le pécheur qui reçoit indignement le corps du Christ. En second lieu, parce que l'homme pécheur est capable d'avoir la grâce. D'où il suit qu'il est plus apte à recevoir ce sacrement que ne l'est toute autre créature irrationnelle. Et donc celui-là userait avec un souverain désordre de ce sacrement, qui le donnerait à manger aux chiens, ou qui le jetterait dans la boue pour qu'on le foule aux pieds ». — Cette doctrine de saint Thomas est à retenir, pour apprécier comme il convient et selon la diversité de leur gravité respective, les divers péchés commis contre le sacrement de l'Eucharistie.

Quiconque reçoit le sacrement de l'Eucharistie en état de péché mortel commet un péché très grave ; mais on ne peut pas dire que ce péché soit, de tous, le plus grave. Il est d'autres péchés, ceux, par exemple, qui vont directement contre Dieu ou contre l'humanité du Christ, qui l'emportent en gravité sur celui-ci ; et, même parmi les profanations qui ont l'Eucharistie pour objet, d'autres ont un caractère de gravité plus intense. Cependant, parce qu'il y a là un réel péché et un péché très grave, ne faut-il pas dire que le prêtre doit y obvier autant qu'il est en lui et que, par conséquent, s'il se présente un homme à la table sainte dont il connaisse l'indignité, il doit

lui refuser la communion. Voilà bien encore une question d'ordre pratique et d'une grande importance. Saint Thomas va l'examiner à l'article qui suit.

Article VI.

Si le prêtre doit refuser le corps du Christ au pécheur qui le demande?

Trois objections veulent prouver que « le prêtre doit refuser le corps du Christ au pécheur qui le demande ». — La première dit qu' « il ne faut pas aller contre le précepte du Christ, en raison d'un scandale a éviter ou pour ne pas diffamer quelqu'un. Or, le Seigneur a donné ce précepte, en saint Matthieu, ch. VII (v. 6) : *Ne livrez point les choses saintes aux chiens.* Et c'est alors surtout qu'on livre aux chiens les choses saintes, quand on donne ce sacrement aux pécheurs. Donc, ni pour éviter le scandale, ni pour éviter de diffamer quelqu'un, on ne doit donner ce sacrement au pécheur qui le demande ». — La seconde objection déclare que « de deux maux, il faut choisir le moindre. Or, il semble que c'est un moindre mal, si le pécheur est diffamé, ou même si une hostie non consacrée est donnée, que si celui qui reçoit le corps du Christ pèche mortellement. Par conséquent, il semble que c'est cela qui doit être choisi de préférence, que ou bien le pécheur qui demande le corps du Christ soit diffamé, ou aussi que l'on donne une hostie non consacrée ». — La troisième objection en appelle au fait que « le corps du Christ est donné parfois à ceux qui sont suspects de crime, pour qu'ils soient dévoilés. On lit, en effet, dans les Décrets, II, q. IV : *Il arrive souvent que dans les monastères des moines des vols se commettent. En raison de cela, nous statuons que si les frères doivent se disculper de tels faits, la messe soit célébrée par l'Abbé ou par quelque autre des frères présents : et qu'ainsi, la messe achevée, tous communient alors que ces paroles sont prononcées : Que le corps du Christ te soit aujourd'hui en preuve.* Et, plus loin : *Si quelque méfait est imputé*

à l'évêque ou au prêtre, à chaque fois il doit célébrer la messe et communier, et montrer, pour chaque fait qui lui est imputé, son innocence. Or, il ne faut pas que les pécheurs occultes soient manifestés; parce que s'ils n'ont plus la pudeur qui les arrête, ils pécheront plus facilement, comme le dit saint Augustin, au livre des *Paroles du Seigneur* (sermon LXXXII, ch. IV). Donc le corps du Christ ne doit pas être donné aux pécheurs occultes, même s'ils le demandent ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ces paroles du psaume (XXI, v. 30) : *Les repus de la terre mangeront et se prosterneront*, saint Augustin dit : *Que le ministre ne repousse pas les repus de la terre*, c'est-à-dire, les pécheurs, *de manger à la table du Seigneur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet des pécheurs, il faut distinguer. Il en est, en effet, qui sont occultes » ou cachés. « D'autres, au contraire, sont manifestes » ou publics : « soit par l'évidence du fait, comme sont les usuriers publics ou les voleurs publics; soit, aussi, par quelque jugement ecclésiastique ou séculier. — Si donc il s'agit de pécheurs publics, la communion sainte ne doit pas leur être donnée, même s'ils la demandent. Aussi bien saint Cyprien écrit, dans l'une de ses lettres (Ép. LXI, *à Euchratius*) : *Votre charité a voulu me consulter au sujet de ce que je pense des histrions et de ce magicien qui, établi chez vous, persévère toujours dans la honte de son art, si l'on doit leur donner la communion sainte avec les autres chrétiens. J'estime qu'il ne convient ni à la majesté divine, ni à la discipline évangélique de souiller le respect et l'honneur de l'Église par un contact aussi honteux et aussi infâme.* — Que si, au contraire, les pécheurs ne sont pas manifestes mais occultes, on ne peut pas, quand ils la demandent, leur refuser la sainte communion. Dès là, en effet, que tout chrétien, par cela même qu'il est baptisé, est admis à la table du Seigneur, on ne peut les priver de leur droit que pour une cause manifeste. Aussi bien, sur cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 11), *Si celui qui parmi vous est appelé frère*, etc., la glose de saint Augustin dit : *Pour nous, nous ne pouvons repousser quelqu'un de la communion que s'il*

confesse spontanément qu'il en est indigne, ou s'il est cité et convaincu dans quelque jugement ecclésiastique ou séculier. Toutefois, le prêtre qui connaît le crime, peut avertir en secret le pécheur occulte, ou, même en public, avertir tout le monde en général, recommandant de ne pas s'approcher de la table du Seigneur avant d'avoir fait pénitence et de s'être réconciliés à l'Église. Car, après la pénitence et la réconciliation, même aux pécheurs publics on ne doit pas refuser la communion ; surtout à l'article de la mort. Aussi bien lisons-nous dans un concile de Carthage (III, can. XXXV) : *Qu'on ne refuse pas la réconciliation aux acteurs de théâtre, aux histrions et autres personnes du même genre, ou aux apostats, quand ils se sont convertis à Dieu* ».

L'*ad primum* explique le texte de l'Évangile, que citait l'objection, dans le sens des distinctions du corps de l'article. « Les choses saintes ne doivent pas être données aux chiens, c'est-à-dire aux pécheurs publics ». Et saint Thomas ajoute, en une parole qu'il faut bien retenir : « Quant à ce qui est occulte, on ne peut pas le punir en public : il faut le remettre au jugement de Dieu : *Occulta non possunt publice puniri; sed sunt divino judicio reservanda* ».

L'*ad secundum* est très précieux. Il répond à la double hypothèse de l'objection. — « Si, pour le pécheur occulte, c'est chose pire de pécher mortellement que d'être diffamé ; cependant, pour le prêtre qui administre le corps du Christ, c'est chose pire de pécher mortellement en diffamant, d'une manière injuste, le pécheur occulte, que le fait, pour celui-ci, de pécher mortellement : car nul ne doit commettre un péché mortel pour libérer quelque autre du péché. Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Questions sur la Genèse* (q. XLII) : *Rien n'est plus périlleux que d'admettre cette compensation, de faire nous-mêmes quelque chose de mal pour empêcher autrui de faire un mal plus grave*. Quant au pécheur occulte, il devrait plutôt choisir d'être diffamé que de s'approcher indignement de la table du Christ ». — Pour ce qui est de la seconde hypothèse, voulant qu'on donne au pécheur une hostie non consacrée, saint Thomas la rejette d'une façon absolue. « En aucune ma-

nière, on ne doit donner une hostie non consacrée à la place d'une hostie consacrée. C'est qu'en effet, le prêtre qui fait cela, induit à commettre un acte d'idolâtrie ceux qui croient que l'hostie est consacrée, soit les autres qui sont présents, soit aussi celui-là même qui la reçoit : car, ainsi que saint Augustin le dit (sur le psaume XCVIII, v. 5), *nul ne mange la chair du Christ, qu'il ne l'ait d'abord adorée*. Et c'est pourquoi », dans le Droit canon, « *Extra, De la célébration de la messe*, chap. *De l'homme*, il est dit : *Bien que celui qui s'estime indigne par quelque crime dont il a conscience, pèche gravement s'il vient à la table sainte, toutefois celui-là semble pécher plus gravement qui, le trompant, aurait la présomption de feindre* ».

L'*ad tertium* rejette absolument l'argumentation basée sur l'épreuve par les saints mystères dont parlait l'objection. Cette épreuve, ainsi que plusieurs autres auxquelles fait ici allusion saint Thomas, s'étaient introduites, par abus, en certains pays, au Moyen âge. Saint Thomas fait observer que les Papes n'y ont jamais donné leur approbation. Il cite un texte très remarquable du pape Étienne (V). « Ces décrets », reproduits par l'objection, « ont été abrogés par des documents contraires des Pontifes romains. Le pape Étienne dit, en effet (cf. Cause II, q. v) : *Extorquer l'aveu de quelqu'un par l'épreuve du fer incandescent ou de l'eau bouillante n'est point permis par les saints canons. C'est par l'aveu spontané ou par la preuve publique des témoins, que les délits commis doivent être soumis à notre jugement. Quant aux choses cachées ou inconnues, il les faut laisser à Celui qui seul connaît les cœurs des enfants des hommes*. Et la même chose se trouve *Extra, De purgationibus*, cap. *Ex tuarum*. — En toutes ces pratiques, en effet », poursuit saint Thomas, « il semble qu'il y a la tentation de Dieu. Aussi bien on ne peut s'y livrer sans péché. Ce serait encore plus grave, semble-t-il, si le sacrement de l'Eucharistie, institué pour être un remède de salut, devenait pour quelqu'un l'occasion d'une condamnation à mort. Et c'est pourquoi, en aucune manière, le corps du Christ ne doit être donné à quelqu'un suspect de crime, en vue de l'utiliser comme épreuve ».

Toujours par rapport à l'état de grâce, requis pour recevoir dignement la communion sacramentelle, nous devons considérer un cas particulier très important, qui, par certains côtés, semble devoir être assimilé à celui du pécheur, et, par d'autres, non : le cas de la pollution nocturne. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si la pollution nocturne empêche quelqu'un de recevoir le corps du Christ.

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « la pollution nocturne n'empêche pas un sujet de recevoir le corps du Christ ». — La première arguë de ce que « nul n'est empêché de recevoir le corps du Christ, si ce n'est en raison du péché. Or, la pollution nocturne arrive sans péché. Saint Augustin dit, en effet, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (chap. xv) : *L'imagination qui se produit en celui qui parle d'une chose, si elle s'exprime dans une vision de songe, au point qu'on ne discerne plus entre elle et l'union réelle des corps, amène soudain un mouvement de la chair avec ce qui suit ce mouvement, alors que tout cela se fait aussi innocemment que se fait innocemment le discours de celui qui, à l'état de veille, parle de ce dont il a résolu de parler.* Donc la pollution nocturne n'empêche point l'homme de recevoir ce sacrement ». — La seconde objection cite un texte de « saint Grégoire », qui, « dans la lettre *à Augustin, évêque des Anglais* (Regist., liv. XI, ép. LXIX), dit : *Si quelqu'un use de sa femme, non sous le coup de la passion, mais seulement en vue de procréer des enfants, celui-là assurément doit être laissé à son propre jugement pour ce qui est d'entrer dans l'église ou de recevoir le mystère du corps du Seigneur ; parce que nous ne devons pas repousser de la communion celui qui, placé au milieu du feu, sait ne pas brûler.* Par où l'on voit que la pollution charnelle, même à l'état de veille, si elle est sans péché, n'empêche point l'homme de recevoir le corps du Christ. A bien plus forte raison la pollution noc-

turne de celui qui dort ne l'empêchera pas ». — La troisième objection fait observer que « la pollution nocturne semble n'avoir que la seule impureté corporelle. Or, les autres impuretés corporelles, qui, selon la loi » ancienne, « empêchaient l'entrée des *Saints* », partie réservée dans le Temple, « n'empêchent point, dans la loi nouvelle, de recevoir le corps du Christ : telle, la femme qui enfante, ou celle qui a ses règles, ou qui souffre d'un flux de sang, ainsi que le bienheureux Grégoire l'écrit à Augustin, l'évêque des Anglais (endroit précité). Donc il semble que la pollution nocturne, non plus, n'empêche l'homme de la réception de ce sacrement ». — La quatrième objection dit que « le péché véniel n'empêche pas l'homme de recevoir ce sacrement; ni même le péché mortel, après la pénitence. Or, à supposer que la pollution nocturne provienne de quelque péché précédent, soit d'abus dans les repas, soit de pensées honteuses, la plupart du temps, ce péché est véniel ; et, si, parfois, il est mortel, il peut arriver qu'au matin on s'en repente et qu'on s'en confesse. Donc il semble que le sujet ne doit pas être empêché de recevoir ce sacrement ». — La cinquième objection en appelle à ce que « le péché d'homicide est plus grave que le péché de fornication. Or, si quelqu'un, pendant la nuit, rêve de commettre un homicide, ou un vol, ou tout autre péché, on ne le repousse pas, à cause de cela, de la réception du corps du Christ. Donc il semble que bien moins encore, la fornication en songe avec la pollution qui s'ensuit, doit empêcher la réception de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* apporte un texte du *Lévitique*, chapitre xv (v. 16), où « il est dit : *L'homme qui a une perte quelconque de semence conjugale, sera impur jusqu'au soir*. Or, à ceux qui sont impurs, l'accès des sacrements n'est point permis. Donc il semble qu'en raison de la pollution nocturne l'homme est empêché de recevoir ce sacrement, qui est le plus grand sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet de la pollution nocturne, deux choses peuvent être considérées : l'une, qui fait que de toute nécessité l'homme est empêché de recevoir ce sacrement; l'autre, qui n'empêche pas cette récep-

tion par mode de nécessité, mais par mode d'une certaine convenance.

« Ce qui de toute nécessité empêche l'homme de recevoir ce sacrement est le seul péché mortel. Or, s'il est vrai que la pollution nocturne elle-même, considérée en elle-même, ne puisse pas être un péché mortel, cependant, en raison de sa cause, quelquefois elle a un péché mortel qui lui est joint. Il faut donc considérer la cause de la pollution nocturne. Quelquefois, en effet, elle provient d'une cause extrinsèque spirituelle, savoir l'intervention trompeuse des démons, qui, nous l'avons vu dans la Première Partie (q. III, art. 3), peuvent agir sur les images de l'imagination dont l'apparition amène parfois la pollution nocturne. D'autres fois, la pollution provient d'une cause intrinsèque spirituelle, savoir des pensées qui ont précédé. D'autres fois, d'une cause intrinsèque corporelle, soit de la surabondance soit de la débilité de la nature, ou aussi de l'excès de la nourriture et de la boisson. Chacune de ces trois causes peut être sans péché, ou avec péché véniel, ou avec péché mortel. Si elle est sans péché ou avec péché véniel, elle n'empêche pas nécessairement la réception de ce sacrement, de telle sorte que l'homme, en le recevant, soit *coupable du corps et du sang du Seigneur* (première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI, v. 27). Si elle est avec péché mortel, elle l'empêche nécessairement ».

Voyons donc ce qu'il en est de chacune de ces causes.

« L'intervention trompeuse des démons provient, quelquefois, d'une négligence apportée précédemment à se préparer à la dévotion. Et cette négligence peut être un péché véniel ou mortel. — Quelquefois, elle provient de la seule malice des démons qui veulent empêcher l'homme de recevoir ce sacrement. Aussi bien lisons-nous, dans les *Conférences des Pères* (Cassien, conf. XXII, ch. VI), qu'un moine éprouvant la pollution nocturne toujours pour les fêtes où il devait communier, les anciens, s'étant rendu compte qu'il n'y avait de sa part aucune faute, décrétèrent qu'il ne s'abstiendrait pas pour cela de la communion. Et aussitôt la tromperie des démons cessa.

« Pareillement aussi les pensées lascives qui auront précédé peuvent être entièrement sans péché : tel, celui qui est obligé de penser à ces choses pour un cours ou une discussion publique. Si de telles pensées ont lieu sans convoitise et sans délectation, ce ne seront pas des pensées impures, mais honnêtes : desquelles, toutefois, la pollution peut s'ensuivre, comme on le voit par le texte de saint Augustin qui a été cité (Obj. 1). — Quelquefois, au contraire, les pensées qui ont précédé auront été accompagnées de convoitise et de délectation. Et, s'il y a eu consentement, ce sera un péché mortel; si non, ce sera un péché véniel.

« Pareillement encore, la cause corporelle est quelquefois sans péché : telle, l'infirmité de la nature; et, aussi bien, quelques-uns, à l'état de veille, souffrent d'un écoulement de semence, sans qu'il y ait péché; ou, encore, la surabondance de nature : car de même qu'il en est qui souffrent d'un flux de sang, en dehors de tout péché, de même aussi pour la semence, qui est une surabondance de sang, d'après Aristote (*De la génération des animaux*, liv. I, chap. XIX). — D'autres fois, cette cause corporelle est accompagnée de péché. Ainsi en est-il quand elle provient d'un excès dans le manger ou le boire. Et cela, aussi, peut être un péché véniel; ou mortel : bien que plus fréquemment le péché mortel se produise à l'endroit des pensées honteuses, à cause de la facilité qu'il y a à consentir, plutôt qu'à l'endroit de l'excès dans la nourriture ou la boisson. Et c'est pourquoi saint Grégoire, écrivant à Augustin, évêque des Anglais, dit qu'il faut laisser la communion, quand la pollution provient de pensées honteuses; mais non quand elle provient d'une superfluité de la nourriture ou de la boisson, surtout quand la nécessité le demande ».

Ainsi donc par la cause de la pollution on peut considérer si la pollution nocturne empêche nécessairement la réception de ce sacrement.

« Par voie d'une certaine convenance, elle l'empêche à un double titre. Le premier existe toujours : et c'est une certaine souillure corporelle, avec laquelle, par respect pour le sacrement, il ne convient pas de s'approcher de l'autel; d'où vient

aussi que ceux qui veulent toucher quelque chose de saint lavent les mains : à moins peut-être qu'une telle impureté ne soit perpétuelle ou de longue durée, comme la lèpre ou un flux de sang, ou autre chose de ce genre. Le second est l'évagation de l'esprit, qui suit la pollution nocturne, surtout quand elle se produit accompagnée d'images obscènes.

« Toutefois, cet empêchement qui provient de la convenance doit être omis quand il y a nécessité : *ainsi*, comme le dit saint Grégoire, *peut-être la fête du jour qui l'exige, ou la nécessité qui oblige à exercer son ministère parce qu'il n'y a point d'autre prêtre* ».

L'*ad primum* résout l'objection par ce qui a été dit au corps de l'article. « L'homme n'est empêché nécessairement de recevoir ce sacrement qu'en raison du péché mortel ; mais une certaine raison de convenance peut empêcher l'homme, pour d'autres causes, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* offre une importance spéciale en raison de la règle formulée par saint Thomas au sujet des personnes mariées. « L'acte conjugal, s'il est sans péché, par exemple, s'il est fait en vue de la procréation des enfants ou pour acquitter la dette essentielle du mariage, n'empêche la réception du sacrement de l'Eucharistie qu'en raison de ce qui a été dit pour la pollution nocturne qui se produit sans qu'il y ait péché, c'est-à-dire à cause de la souillure corporelle et de la distraction de l'esprit. C'est en raison de cela que saint Jérôme dit, sur saint Matthieu (ép. XXVIII, parmi les Œuvres de saint Jérôme) : *Si les pains de proposition ne pouvaient être mangés par ceux qui avaient eu des rapports avec leurs femmes, combien plus le pain qui est descendu du ciel ne doit pas être violé et profané par ceux qui un moment auparavant usaient des embrassements du mariage. Non que nous condamnions le mariage. Mais alors que nous devons manger la chair de l'Agneau, nous ne devons pas vaquer aux œuvres charnelles*. Cependant, comme il faut entendre cela d'une certaine convenance, non de la nécessité, saint Grégoire dit que *chacun est laissé à son propre jugement là-dessus. — Si, au contraire, ce n'était pas le désir d'avoir des enfants qui dominât, mais plutôt la convoitise de la chair*, comme le dit saint Grégoire

au même endroit, dans ce cas le sujet doit être empêché d'approcher de ce sacrement ».

L'*ad tertium* explique comment ce n'est pas pour assimiler complètement le cas de la pollution nocturne à celui des impuretés légales, que nous conseillons, pour le jour où il se produit, de s'abstenir de la communion. C'est par pure convenance, ainsi qu'il a été dit. « Comme le dit saint Grégoire, dans la lettre, mentionnée plus haut, à Augustin, évêque des Anglais, dans l'Ancien Testament certains sujets étaient dits impurs ou souillés selon un état d'image ou de figure, qui s'entend au sens spirituel dans le peuple de la nouvelle loi. De là vient que ces sortes d'impuretés corporelles, si elles sont perpétuelles ou de longue durée, n'empêchent point la réception de ce sacrement de salut, comme elles empêchaient l'approche des sacrements figuratifs. Au contraire, si elles passent vite, comme l'impureté de la pollution nocturne, une certaine convenance empêche la réception du sacrement pour ce jour-là où cet accident se produit. Aussi bien, même dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 10, 11), il est dit : *S'il se trouve, parmi vous un homme qui ait été souillé, la nuit, dans son sommeil, il sortira du camp et ne rentrera pas avant que, sur le soir, il se soit purifié dans l'eau* ».

L'*ad quartum* est à noter. Nous y voyons que même le fait de se confesser, le matin, ne détruit pas la valeur des raisons de convenance qui ont été marquées. « Bien que par la contrition et la confession soit enlevée la dette de la faute, cependant n'est pas enlevée », de ce fait, « la souillure corporelle et la distraction de l'esprit causée par la pollution ».

L'*ad quintum* explique, toujours dans le sens des distinctions qui ont été données, la différence qu'il y a entre un mauvais rêve d'où résulte la pollution nocturne, et le mauvais rêve portant sur tout autre objet défendu : le vol, par exemple, ou même l'homicide. C'est qu'en effet, « le songe portant sur l'homicide n'amène pas de souillure corporelle, ni, non plus, une si grande distraction de l'esprit, que la fornication, en raison de l'intensité de la délectation. Toutefois, si le songe portant sur l'homicide provenait d'une cause qui est un péché, surtout

un péché mortel, il empêcherait », lui aussi, « la réception de ce sacrement, en raison de sa cause » : tel pourrait être, par exemple, le songe ou le rêve d'un homicide, qui ferait suite à une colère violente et gravement coupable.

L'état de péché, de péché grave, quand il est certain, s'oppose à la réception licite de l'Eucharistie. Pour ce qui est de la pollution nocturne, elle ne s'y oppose, d'une façon absolue, que lorsqu'elle se rattache à cet état de péché. Cependant, à la considérer en elle-même, elle entraîne toujours une certaine obligation de convenance à ne pas communier le jour où elle s'est produite; à moins que d'autres raisons parallèles ne viennent la contrebalancer et motiver des exceptions.

Après avoir considéré, relativement à la réception licite du sacrement de l'Eucharistie, les conditions requises de soi ou en raison même du sacrement, nous devons maintenant considérer ce dont il faut tenir compte en raison des prescriptions ou des défenses de l'Église. Il y a, d'abord, la question du jeûne eucharistique; et puis, la question de la communion à administrer aux enfants, ou, en général, à tous les êtres humains privés de l'usage de la raison. — La question du jeûne eucharistique va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la nourriture ou la boisson prise auparavant, empêche la réception de ce sacrement?

Six objections veulent prouver que « la nourriture ou la boisson prise auparavant, n'empêche pas la réception de ce sacrement ». — La première fait observer que « ce sacrement a été institué par le Seigneur dans la Cène. Or, le Seigneur, *après qu'Il eut mangé*, donna ce sacrement aux disciples; comme on le voit par saint Luc, chap. XXII (v. 20), et la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 25). Donc il semble que même après

avoir pris d'autres aliments nous devons prendre ce sacrement ». — La seconde objection cite la recommandation de saint Paul, « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 33, 34) », où il est dit : *Quand vous venez pour manger* le corps du Seigneur, *attendez-vous les uns les autres : si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison.* Et, par suite, il semble que quelqu'un, après avoir mangé à la maison, peut, dans l'église, manger le corps du Christ ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « on lit, dans un concile de Carthage (III, can. XXIX), et on le trouve *De consecrat.*, dist. I : *Les sacrements de l'autel ne doivent être célébrés que par des hommes à jeun, un seul jour excepté, celui où l'on célèbre la Cène du Seigneur.* Donc, à tout le moins ce jour-là, on peut manger le corps du Christ après avoir pris d'autres aliments ». — La quatrième objection déclare que « le fait d'avoir pris de l'eau, ou une médecine, ou toute autre nourriture ou boisson en minime quantité, ou encore l'absorption des restes d'aliments demeurés dans la bouche, ne rompt pas le jeûne de l'Église, ni n'enlève la sobriété qui est exigée à l'effet, pour quelqu'un, de recevoir avec respect ce sacrement. Donc ces choses-là n'empêchent point, pour quelqu'un, la réception de ce sacrement ». — La cinquième objection dit qu' « il en est qui mangent ou boivent bien avant dans la nuit, ou qui même passant toute la nuit sans sommeil, reçoivent, au matin, les saints mystères, sans avoir encore achevé leur digestion. Or, la sobriété de l'homme serait moins empêchée, si, au matin, il prenait un peu de nourriture et qu'ensuite vers none il reçût ce sacrement; puisque, parfois, la distance du temps serait plus grande. Donc il semble que de prendre ainsi auparavant de la nourriture n'empêche pas l'homme de recevoir ce sacrement ». — La sixième objection arguë de ce qu' « on ne doit pas un moindre respect à ce sacrement après l'avoir reçu qu'avant de le recevoir. Or, après avoir reçu le sacrement, il est permis de prendre de la nourriture ou de la boisson. Donc c'est aussi permis auparavant ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin, au livre des *Réponses à Janvier* (liv. I, ch. VI) », où il « dit :

Il a plu à l'Esprit-Saint, que pour honorer un si grand sacrement, dans la bouche du chrétien le corps du Seigneur entre avant les autres aliments ». On aura remarqué ce beau texte de saint Augustin où la règle du jeûne eucharistique, imposée par l'Église, est attribuée à une inspiration de l'Esprit-Saint.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose empêche la réception de ce sacrement d'une double manière. D'abord, en soi. Tel le péché mortel, qui répugne à ce que le sacrement signifie, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4). D'une autre manière, en raison de la défense de l'Église. Et, de cette sorte, on est empêché de recevoir ce sacrement après avoir pris quelque nourriture ou quelque boisson, pour un triple motif. — Premièrement, comme le dit saint Augustin (endroit précité), *pour honorer ce sacrement* : il entre dans la bouche de l'homme avant que cette bouche soit infectée de quelque nourriture ou de quelque boisson. — Secondement, pour raison de signification : afin de donner à entendre que le Christ, contenu dans ce sacrement, et son amour, doit être posé comme premier fondement dans nos cœurs ; selon cette parole notée en saint Matthieu, ch. VI (v. 33) : *Cherchez d'abord le Royaume de Dieu.* — Troisièmement, pour éviter tout péril de vomissement et d'ébriété, qui se produisent parfois quand les hommes ont abusé d'aliments d'une façon désordonnée ; comme le dit l'Apôtre dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 21) : *L'un a faim; et l'autre est ivre.* — Toutefois, de cette règle générale sont exceptés les infirmes, qui doivent être communiés tout de suite, même après qu'ils ont pris de la nourriture, si l'on craint pour eux, afin qu'ils ne décèdent point sans la communion. Car *la nécessité n'a pas de loi.* Et, aussi bien, il est dit *De consecrat.*, dist. II : *Que le prêtre communie tout de suite l'infirme, de peur qu'il meure sans communion* ». C'est ce que l'Église appelle du nom de *viatique*, ou communion par mode de viatique.

Bien plus, dans le Code où l'Église a formulé son nouveau droit, il est dit que « les infirmes qui gardent le lit depuis un mois sans l'espoir certain de recouvrer bientôt la santé, peuvent, sur le conseil prudent du confesseur, recevoir la sainte

Eucharistie, une ou deux fois par semaine, bien qu'ils aient auparavant pris quelque remède ou quelque chose par mode de boisson » (can. 858, § 2).

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Augustin, au même livre (cité dans l'argument *sed contra*), *de ce que le Seigneur donna son corps après qu'on avait mangé, il ne s'ensuit pas que les frères doivent s'assembler pour recevoir ce sacrement après le repas ou la cène, ou le mêler à leur table, comme le faisaient ceux que l'Apôtre reprend et corrige. C'est qu'en effet, le Seigneur avait gardé pour la fin ce mystère dans le but de recommander son excellence et pour que les disciples en conservassent mieux le souvenir. Aussi bien ne donna-t-Il point le précepte que dans la suite on le prît dans les mêmes conditions, laissant aux Apôtres, par qui Il disposerait tout dans l'Église, le soin de régler cela* ».

L'*ad secundum* cite une parole de la Glose n'acceptant pas que les fidèles dont parle saint Paul dans le texte que l'objection reproduisait, fussent ensuite admis à la communion sacramentelle. « Cette parole » de saint Paul « est ainsi expliquée dans la Glose : *Si quelqu'un a faim, et, impatient, ne veut point attendre les autres, qu'il mange chez lui ce qu'il aura, c'est-à-dire, qu'il se nourrisse d'un pain terrestre; et qu'ensuite il ne reçoive pas l'Eucharistie* ».

L'*ad tertium* dit que « ce chapitre dont parlait l'objection s'exprime selon la coutume observée autrefois chez quelques-uns, et qui consistait en ce que, pour représenter la Cène du Seigneur, ce jour-là le corps du Christ était reçu sans que l'on fût à jeun. Mais maintenant cet usage est abrogé. Car, ainsi que le dit saint Augustin, au livre précité, *l'usage actuel est observé dans tout l'univers,* savoir que le corps du Christ est reçu par ceux qui sont à jeun ».

L'*ad quartum* est particulièrement important pour la pratique. Saint Thomas nous rappelle que « comme il a été vu dans la Seconde Partie (Deuxième section, ou *Secunda-Secundæ*, q. 147, art. 6, *ad* 2um), il est un double jeûne. Le premier est le jeûne de nature. Il implique la privation de quoi que ce soit, pris au préalable par mode de nourriture ou de boisson.

C'est ce jeûne qui est requis pour le sacrement de l'Eucharistie, en raison de ce qui a été dit. Et c'est pourquoi il n'est point permis de recevoir ce sacrement après avoir absorbé de l'eau ou toute autre nourriture ou boisson, serait-ce même un remède, et en si petite quantité que ce soit. Il n'importe, du reste, que cela nourrisse ou ne nourrisse pas, ou seul ou avec autre chose, pourvu seulement que ce soit pris par mode de nourriture ou de boisson. Toutefois les restes de nourriture qui demeurent dans la bouche, si on les absorbe fortuitement, n'empêchent point la réception de ce sacrement; parce qu'ils ne s'absorbent point par mode de nourriture, mais par mode de salive. Et la raison est la même pour les restes de l'eau ou du vin dont on se lave la bouche, pourvu seulement qu'ils ne soient pas absorbés en grande quantité, mais mêlés à la salive, chose qui ne peut être évitée. — L'autre jeûne est le jeûne d'Église, qui est institué pour mater la chair. Ce jeûne-là n'est point empêché par ce que nous venons de dire; parce que de telles choses ne nourrissent pas beaucoup, mais sont prises plutôt pour mettre en appétit ».

L'*ad quintum* explique en quel sens on doit entendre qu'il ne faut avoir rien pris *avant* la communion. « Quand il est dit : *le sacrement doit entrer dans la bouche du chrétien avant les autres aliments*, on ne doit pas l'entendre d'une façon absolue, par rapport à toute la durée du temps; sans quoi celui qui aurait une fois mangé et bu, ne pourrait plus, dans la suite, recevoir ce sacrement. Mais il faut l'entendre du même jour. Et bien que le commencement du jour se prenne diversement selon les divers pays, car il en est qui font commencer le jour à midi; d'autres, le soir; d'autres, à minuit; d'autres, le matin, cependant l'Église romaine fait commencer le jour à minuit. Si donc, après minuit, quelqu'un a pris quelque chose par mode de nourriture et de boisson, il ne peut pas, le même jour, recevoir ce sacrement; mais il le peut, s'il a pris quelque chose avant minuit. Il n'importe, d'ailleurs, qu'après avoir mangé ou bu, il ait dormi, ou que la digestion soit faite, en ce qui est du précepte. Mais cela importe quant à la perturbation de l'esprit que souffrent les hommes en raison du

manque de sommeil ou de la digestion qui n'est pas faite : et si, pour de telles causes, l'esprit éprouvait une perturbation notable, l'homme serait rendu inapte à recevoir ce sacrement ».

L'*ad sextum* est d'une importance capitale, dans sa première partie. Il nous apprend à apprécier comme il convient le moment de la communion, les moments qui précèdent et ceux qui suivent. De tous, celui de la communion est le plus précieux; car c'est à ce moment-là que l'effet du sacrement est produit. Aussi bien est-ce alors que les dispositions de l'âme doivent être les meilleures. « La plus grande dévotion est requise dans la réception même du sacrement; parce que c'est alors que l'effet du sacrement est perçu : *maxima devotio requiritur in ipsa sumptione sacramenti; quia tunc precipitur sacramenti effectus.* Cette dévotion se trouve empêchée plutôt par ce qui précède que par ce qui suit. Et c'est pourquoi il a été plutôt institué que les hommes jeûnent avant la réception de ce sacrement, qu'après. Toutefois, il doit y avoir un certain espace de temps entre la réception de ce sacrement et les autres aliments. Aussi bien même dans la messe on dit la prière d'actions de grâces; et ceux qui ont communié disent aussi leurs oraisons privées ». C'est, proprement, ce que, dans le langage chrétien, on appelle l'action de grâces après la communion. — Il résulte de cette première partie de l'*ad sextum* que nous venons de traduire, que le moment précis où le sacrement de l'Eucharistie produit en nous son effet sacramentel est le premier moment qui suit l'absorption des saintes espèces. Après ce moment, et durant tout le temps que le corps du Christ demeure en nous par la présence des espèces sacramentelles, ou jusqu'à ce qu'elles aient été dissoutes, la présence du Christ — surtout en raison de la ferveur de l'âme attentive à cette présence — peut produire en nous d'admirables effets; mais ce n'est plus, à proprement parler, la *nutrition* spirituelle : c'est plutôt le commerce intime entre l'âme et le divin Ami. — C'était sans doute, en raison du souvenir de cette présence du Christ en nous, que l'antique discipline ecclésiastique avait fait un précepte aux ministres

sacrés d'attendre un certain temps après la communion avant de prendre une autre nourriture. « Selon les anciens canons, il fut statué par le pape Clément (I, ép. II), comme on le voit au titre *de la Consécration*, dist. II, que si, le matin, on mange une portion du Seigneur » dans l'Eucharistie, « les ministres qui l'ont prise jeûneront jusqu'à sexte; et si c'est à tierce ou à quarte », c'est-à-dire à 9 ou 10 heures, « ils jeûneront jusqu'au soir. « C'est qu'en effet », explique saint Thomas, « autrefois les messes solennelles se célébraient plus rarement et avec une plus grande préparation. Mais, maintenant, parce qu'il faut célébrer plus fréquemment les saints mystères, cela ne pourrait pas être observé facilement. Et voilà pourquoi la coutume contraire l'a abrogé ».

Après la question du jeûne eucharistique, il nous reste à examiner la question des sujets privés actuellement de l'usage de leur raison. Sont-ils à même de recevoir l'Eucharistie? Quelle est, sur ce point, la coutume et la règle de l'Église? Peut-on la justifier. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si ceux qui n'ont pas l'usage de la raison doivent recevoir ce sacrement?

Trois objections veulent prouver que « ceux qui n'ont pas l'usage de la raison ne doivent pas recevoir ce sacrement. — La première en appelle à ce qu' « il est requis qu'on s'approche de ce sacrement avec dévotion et après s'être examiné; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 28) : *Que l'homme s'éprouve lui-même, et qu'ainsi il mange ce pain et boive à ce calice.* Or, cela ne peut pas être en ceux qui manquent de l'usage de la raison. Donc ce sacrement ne doit pas leur être donné ». — La seconde objection dit qu' « entre autres qui manquent de l'usage de la raison se trouvent les possédés, qu'on appelle énergumènes. Or, ceux-là sont écartés

même de la vue de ce sacrement, selon saint Denys, au livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* (ch. III). Donc à ceux qui manquent de l'usage de la raison, ce sacrement ne doit pas être donné ». — La troisième objection fait observer que « parmi ceux qui manquent de l'usage de la raison les enfants surtout semblent être innocents. Or, ce sacrement n'est pas distribué aux enfants. Donc, à plus forte raison, il ne doit pas l'être aux autres qui manquent de l'usage de la raison ».

L'argument *sed contra* apporte ce qu' « on lit dans le concile d'Orange (I, can. XIII), et on l'a dans les *Décrets*, XXVI, q. VI, qu'*aux aliénés tout ce qui est de la piété doit être conféré*. Et, par suite, on doit leur conférer ce sacrement, qui est *le sacrement de la piété* » (S. Augustin, sur S. Jean, tr. XXVI).

Au corps de l'article, saint Thomas distingue entre ceux qui sont dits n'avoir pas l'usage de la raison. « Il en est qui sont dits n'avoir pas l'usage de la raison, d'une double manière. — D'abord, en ce sens qu'ils ont un faible usage de la raison; comme est dit ne pas voir, celui qui voit mal. Et parce que ceux-là peuvent concevoir une certaine dévotion de ce sacrement, ce sacrement ne doit pas leur être refusé. — D'une autre manière, il en est qui sont dits n'avoir pas du tout l'usage de la raison. Ceux-là, donc, ou bien n'ont jamais eu l'usage de la raison, mais sont demeurés tels depuis leur naissance : et, dans ce cas, à ceux-là ne doit pas être donné ce sacrement, parce que, en eux, d'aucune manière n'a précédé la dévotion à son endroit. Ou bien ils n'ont pas toujours manqué de l'usage de la raison. Et, dans ce cas, si, d'abord, quand ils étaient dans la possession de leur esprit, est apparue en eux la dévotion envers ce sacrement, ce sacrement doit leur être donné à l'article de la mort, à moins que peut-être ne soit à craindre le péril de vomissement ou de crachat. C'est ainsi qu'on lit dans le IVme concile de Carthage (can. LXXVI), et on l'a dans les Décrets, XXXVI, q. VI : *Celui qui étant malade demande la pénitence, si, fortuitement, alors que le prêtre appelé vient vers lui, surpris par son mal il demeure muet ou se trouve tombé en phrénésie, que ceux qui avaient entendu rendent témoignage et il recevra la pénitence, et si, tout de suite, on redoute la*

mort, qu'on le réconcilie par l'imposition des mains et qu'on mette dans sa bouche l'Eucharistie ». — On remarquera ce canon du concile de Carthage et sa portée apologétique en ce qui est du sacrement de pénitence et de la communion eucharistique.

L'*ad primum* résume, d'un mot, toute cette doctrine. « Ceux qui manquent de l'usage de la raison peuvent avoir la dévotion à ce sacrement, quelques-uns présentement, et d'autres parce qu'ils l'ont eue dans le passé », ou auparavant.

L'*ad secundum* nous apprend que même les possédés peuvent en certains cas recevoir la communion. « Saint Denys », dans le texte que citait l'objection, « parle des énergumènes non encore baptisés, dans lesquels la puissance du démon n'est pas encore brisée, et qui s'exerce en eux à cause du péché originel. Mais s'il s'agit de sujets baptisés qui sont tourmentés corporellement par des esprits impurs, la raison est la même que pour les aliénés » dont nous avons parlé. « Aussi bien Cassien dit (Conf. VII, ch. xxx) : *A ceux-là*, savoir qui sont tourmentés par les esprits impurs, *nous n'avons aucun souvenir que nos anciens aient interdit la communion* ».

L'*ad tertium* touche la question des enfants. Il est d'une importance extrême. Car saint Thomas nous y donne la règle pratique d'après laquelle on doit se diriger pour ce qui concerne la première communion. Il commence par exclure l'usage de certains Grecs qui, entendant mal un texte de saint Denys, en avaient pris occasion de donner la communion même aux petits enfants qui venaient de naître. Il déclare « que la raison est la même pour les enfants nouveau-nés et pour les aliénés qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Et c'est pourquoi les saints mystères ne doivent pas être donnés à ces enfants ; bien que certains Grecs fassent le contraire en raison de ce que saint Denys, au chapitre second de la *Hiérarchie ecclésiastique*, dit que la communion doit être donnée à ceux qui ont reçu le baptême, ne comprenant pas que saint Denys parle, en cet endroit, du baptême des adultes. — D'ailleurs, les enfants n'éprouvent, de ce chef, aucun dommage de vie spirituelle, bien que le Seigneur ait dit, en saint Jean, ch. VI (v. 54) : *A moins que vous ne mangiez la chair du Fils de l'homme et que*

vous ne buviez son sang, vous n'aurez point la vie en vous, parce que, comme saint Augustin l'écrit à Boniface (ou plutôt comme on le lit dans un Commentaire sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. x, v. 17, ouvrage faussement attribué au vénérable Bède), *chaque fidèle est rendu participant du corps et du sang du Seigneur*, d'une manière spirituelle, *alors que dans le baptême il est fait membre du Christ* ».

Après avoir écarté cette pratique de certains Grecs, qui voulaient qu'on donnât la communion aux enfants dès leur plus bas âge et aussitôt après qu'ils étaient baptisés, saint Thomas ajoute : « Mais quand déjà les enfants commencent à avoir quelque usage de la raison, de telle sorte qu'ils puissent concevoir de la dévotion pour ce sacrement, alors ce sacrement peut leur être donné : *sed quando jam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere hujus sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri* ». — On peut dire que ces paroles de saint Thomas formulent, dès le treizième siècle, la doctrine que le pape Pie X devait remettre en honneur dans l'Église et que le nouveau Code a définitivement consacrée.

Voici le canon 854, avec ses divers paragraphes, où l'Église a fixé désormais sa doctrine pratique sur cette grave question de la communion des enfants.

§ 1. — *Aux enfants qui en raison de la faiblesse de l'âge n'ont pas encore la connaissance et le goût de ce sacrement, l'Eucharistie ne doit pas être administrée.*

§ 2. — *En danger de mort, pour que la sainte Eucharistie puisse et doive être administrée aux enfants, c'est assez qu'ils sachent discerner le corps du Christ d'un aliment ordinaire, et l'adorer avec respect.*

§ 3. — *En dehors du péril de mort est exigée une connaissance plus pleine de la doctrine et une préparation plus soignée, celle qui les fait percevoir, selon leur capacité, au moins les mystères de la foi nécessaires de nécessité de moyen pour le salut, et approcher de la sainte Eucharistie dévotement selon le mode de leur âge.*

§ 4. — *Touchant la disposition suffisante des enfants à la pre-*

mière communion le jugement appartient au prêtre qui les confesse et à leurs parents ou à ceux qui tiennent lieu des parents.

§ 5. — *C'est au curé qu'incombe le devoir de veiller, même à l'aide d'un examen, s'il le juge opportun dans sa prudence, à ce que les enfants n'approchent point de la Table sainte avant qu'ils possèdent l'usage de la raison ou sans la disposition suffisante; et également de faire en sorte que s'ils ont l'usage de la raison et s'ils sont disposés suffisamment, au plus tôt ils se nourrissent de cet aliment divin.*

Nous connaissons le sujet qui est à même de recevoir le sacrement de l'Eucharistie, soit quant à la possibilité, soit quant à la licéité de cette réception. L'être humain seul en est capable; mais tout être humain l'est. Et tout être humain peut licitement recevoir ce sacrement, pourvu que, baptisé, il n'ait aucun péché mortel sur la conscience, qu'il soit à jeun depuis minuit le jour où il doit communier, et qu'il soit actuellement ou virtuellement assez maître de lui-même pour comprendre et apprécier comme il convient la grandeur du don qui lui est fait. — Il nous reste à considérer la périodicité de la réception dont il s'agit. Peut-on chaque jour recevoir le sacrement de l'Eucharistie? Peut-on ne le recevoir jamais? Telles sont les deux questions qu'examine saint Thomas, dans les deux articles qui vont suivre. Venons d'abord à la première qu'examine l'article suivant.

Article X.

S'il est permis de recevoir chaque jour ce sacrement?

Nous avons ici cinq objections Elles veulent prouver qu' « il n'est point permis de recevoir chaque jour ce sacrement ». — La première dit que « comme le baptême représente la Passion du Seigneur, de même aussi ce sacrement. Or, il n'est point permis d'être baptisé plusieurs fois, mais une fois seulement, parce que *le Christ est mort une fois* seulement *pour nos péchés*, comme il est dit dans la première épître de saint

Pierre, ch. III (v. 18). Donc il semble qu'il n'est point permis de recevoir ce sacrement chaque jour », mais une fois seulement dans la vie. — La seconde objection déclare que « la vérité doit répondre à la figure. Or, l'agneau pascal, qui fut la figure principale de ce sacrement, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 73, art. 6), n'était mangé qu'une seule fois dans l'année. L'Église aussi célèbre une fois dans l'année la Passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial. Donc il semble qu'il n'est point permis de recevoir ce sacrement chaque jour, mais une fois dans l'année ». — La troisième objection fait observer qu' « à ce sacrement, dans lequel le Christ tout entier est contenu, on doit le plus grand respect. Or, il appartient au respect que quelqu'un s'abstienne de ce sacrement. Et, aussi bien, l'Évangile loue le centurion qui dit, en saint Matthieu, ch. VIII (v. 8) : *Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit*; et Pierre, qui dit, en saint Luc, ch. V (v. 8) : *Éloignez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur*. Donc il n'est pas louable que l'homme chaque jour reçoive ce sacrement ». Cette objection, on le voit, formulait longtemps à l'avance l'argument dont les jansénistes devaient tant abuser. — La quatrième objection pousse à l'extrême l'application de la raison qu'on peut invoquer en faveur de la communion fréquente. « S'il était louable de recevoir ce sacrement d'une manière fréquente, plus on le recevrait fréquemment, plus on serait louable. Or, la communion serait plus fréquente si l'homme, plusieurs fois le jour, recevait ce sacrement. Donc, il serait louable que l'homme communie plusieurs fois le jour. Et cependant l'Église ne l'a pas en usage. Il ne semble donc pas louable que quelqu'un chaque jour reçoive ce sacrement ». — La cinquième objection en appelle à ce que « l'Église entend, par ses statuts, pourvoir à l'utilité des fidèles. Or, en vertu du statut de l'Église, les fidèles sont tenus de communier seulement une fois dans l'année. Aussi bien est-il dit *Extra, de Pœnit. et Remis.* : *Tout fidèle de l'un et l'autre sexe doit recevoir avec respect au moins à Pâques le sacrement de l'Eucharistie; sauf peut-être que sur le conseil de son propre curé, pour une cause raisonnable, il ne juge bon de s'abs-*

tenir, pour un temps, de sa réception. Donc il n'est pas louable que ce sacrement soit reçu tous les jours ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin, dans le livre *Des paroles du Seigneur* » (serm. XXVIII, parmi les Œuvres de saint Augustin), où il est « dit : *Ce pain est quotidien : reçois-le chaque jour, afin que chaque jour il te soit à profit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « touchant l'usage de ce sacrement, deux choses peuvent être considérées. L'une, du côté du sacrement lui-même, dont la vertu est salutaire aux hommes. Et c'est pourquoi il est utile qu'on le reçoive chaque jour, afin que l'homme, chaque jour, en perçoive le fruit. Aussi bien saint Ambroise dit, au livre *Des sacrements* (liv IV, ch. VI) : *Si chaque fois que le sang du Christ est répandu, il est répandu en rémission des péchés, je dois toujours le recevoir moi qui pèche toujours, je dois toujours avoir le remède.* D'une autre manière, ce sacrement peut être considéré du côté de celui qui le reçoit, en qui il est requis qu'il approche de ce sacrement avec grande dévotion et révérence. Et c'est pourquoi, si quelqu'un se trouve chaque jour prêt à cette fin, il est louable qu'il reçoive le sacrement chaque jour. Aussi bien, saint Augustin, après avoir dit : *Reçois ce qui doit t'être utile chaque jour,* ajoute : *Vis de telle sorte que tu mérites de le recevoir chaque jour.* Mais » ajoute saint Thomas, « parce que souvent, dans la plupart des hommes, de nombreux empêchements se présentent contre cette dévotion, en raison de l'indisposition du corps ou de l'âme, il n'est pas utile pour tous les hommes de s'approcher chaque jour de ce sacrement, mais toutes les fois que l'homme s'y trouve préparé. Et de là vient qu'il est dit, au livre *Des dogmes ecclésiastiques* (ch. XXIII) : *Recevoir chaque jour la communion de l'Eucharistie, ni je l'approuve, ni je le désapprouve* ». — Ces derniers mots, admirables de discrétion et de prudence, résument excellemment la pensée de saint Thomas dans l'article que nous venons de lire, où, manifestement, il incline pour la pratique de la communion fréquente et même quotidienne, sans pourtant se jeter dans l'excès de certaines théories trans-

formées ensuite en règles de conduite d'après lesquelles il faudrait exciter à peu près tout le monde à faire chaque jour la sainte communion. — Nous allons voir cette pensée si sage de notre saint Docteur mise encore en nouvelle lumière dans les réponses aux objections.

L'*ad primum* apporte deux raisons pour justifier la conduite de l'Église qui n'admet pas le renouvellement du baptême et qui permet le fréquent renouvellement de la communion. — — La première est que « par le sacrement de baptême, l'homme est configuré à la mort du Christ, recevant en lui » sa marque ou « son caractère. Et c'est pourquoi, de même que *le Christ est mort une fois*, de même aussi l'homme doit être baptisé une fois seulement. Par le sacrement de l'Eucharistie, l'homme ne reçoit pas le caractère du Christ; il reçoit le Christ Lui-même, dont la vertu demeure éternellement : ce qui fait qu'il est dit, *aux Hébreux*, ch. x (v. 14) : *par une oblation, Il a consommé les sanctifiés à tout jamais*. A cause de cela, parce que l'homme a chaque jour besoin de la vertu salutaire du Christ, il peut, chaque jour, d'une façon louable, recevoir ce sacrement ». C'était la première raison. — Il en est une seconde, plus manifeste encore. « Le baptême est surtout la régénération spirituelle. A cause de cela, de même que l'homme, dans l'ordre de la vie charnelle, n'a qu'une seule naissance; de même, dans l'ordre de la vie spirituelle, il doit renaître une fois seulement par le baptême : comme le dit saint Augustin, sur cette parole notée en saint Jean, ch. III (v. 4), *Est-ce que l'homme peut naître quand il est vieux?* Mais le sacrement de l'Eucharistie est l'aliment spirituel. Et, donc, comme l'aliment corporel se prend tous les jours; de même il est aussi louable que ce sacrement se prenne chaque jour. Aussi bien le Seigneur, en saint Luc, chap. XI (v. 3), enseigne de demander : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*; demande que saint Augustin explique ainsi, dans son livre *Des paroles du Seigneur* (endroit précité dans l'argument *sed contra*) : *Si tu reçois chaque jour ce sacrement, chaque jour est, pour toi, aujourd'hui; chaque jour le Christ ressuscite pour toi : et c'est, en effet, aujourd'hui, quand le Christ ressuscite* ».

L'*ad secundum* déclare que « l'agneau pascal fut surtout la figure de ce sacrement quant à la Passion du Christ que ce sacrement représente. Et c'est pourquoi il était pris seulement une fois dans l'année; parce que *le Christ est mort une fois seulement* (Première épître de S. Pierre, ch. III, v. 18). Et c'est pour cela aussi que l'Église célèbre une fois dans l'année la Passion du Christ. Mais, dans ce sacrement, nous est livré le mémorial de la Passion du Christ par mode de nourriture, qui se prend tous les jours. Aussi bien, quant à cela, est-il signifié par la manne, qui était donnée chaque jour au peuple dans le désert ». — On remarquera l'à-propos de ce rapprochement fait par saint Thomas, entre la manne et l'Eucharistie, pour établir, à l'aide même de l'enseignement scripturaire, le bien fondé de la communion quotidienne.

L'*ad tertium* est une merveille de sagesse et de discrétion dans la direction des âmes en ce qui touche à la pratique de la communion fréquente ou même quotidienne. « Le respect de ce sacrement a la crainte unie à l'amour; et c'est pourquoi la crainte révérentielle envers Dieu est appelée crainte filiale, comme il a été dit dans la Seconde Partie (*1ª-2ªᵉ*, q. 67, art. 4, *ad* 2; *2ª-2ªᵉ*, q. 19, art. 9, 11, 12). L'amour, en effet, provoque le désir de le recevoir; mais la crainte fait naître l'humilité du respect. Et c'est pourquoi, l'une et l'autre pratique appartient au respect de ce sacrement : et qu'on le reçoive chaque jour; et que quelquefois on s'en abstienne. Aussi bien saint Augustin dit (ép. LIV) : *Si quelqu'un dit que l'Eucharistie ne doit pas être reçue chaque jour; et si quelque autre affirme que chaque jour on doit la recevoir : que chacun fasse selon que dans sa foi il croit pieusement devoir faire. Et, en effet, ils ne se querellèrent point entre eux Zachée et le centurion, quand l'un, plein de joie, reçut le Seigneur, et que l'autre dit : je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit. Tous les deux l'honoraient, bien que non pas d'une même manière.* — Toutefois », ajoute saint Thomas, dans une réflexion exquise, « l'amour et l'espérance que toujours l'Écriture nous recommande sont préférés à la crainte. Et, aussi bien, tandis que Pierre disait : *Éloignez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis*

un homme pécheur, Jésus lui répondit : *Sois sans crainte* ». Et, par là, le saint Docteur, tout en se rangeant à l'avis de saint Augustin qui veut qu'on laisse chacun suivre le mouvement de son âme, soit qu'il tende vers la réception fréquente et même quotidienne de l'Eucharistie dans un sentiment d'amour, soit qu'il pense devoir s'en abstenir de temps en temps par un sentiment de crainte respectueuse, — invite discrètement à suivre plutôt le mouvement qui est celui de la confiance et de l'amour.

L'*ad quartum* part « de ce que le Seigneur a dit : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour* », pour formuler cette règle qu' « on ne doit pas communier plusieurs fois dans le jour ; afin qu'au moins par cela que l'homme communie seulement une fois le jour, soit représentée l'unité de la Passion du Christ ».

L'*ad quintum* explique comment « selon les divers états de l'Église, diverses prescriptions ont été portées au sujet de ce sacrement. — Dans la primitive Église, en effet, quand la dévotion de la foi chrétienne était davantage en vigueur, il fut statué que les fidèles communieraient tous les jours. Aussi bien le pape Anaclet dit (ép. 1) que *la consécration une fois faite, doivent communier tous ceux qui ne veulent pas s'exclure eux-mêmes du seuil de l'Église ; car c'est ainsi que les Apôtres l'ont statué et que la sainte Église romaine le pratique*. — Plus tard, la ferveur de la foi ayant diminué, le pape Fabien (conc. de Tours, III, can. 50), permit *que si l'on ne communiait pas plus fréquemment, on le fît du moins trois fois dans l'année ; savoir : à Pâques, à la Pentecôte et à la Noël*. Le pape Soter dit qu'il fallait communier aussi *le jour de la Cène du Seigneur* ; ainsi qu'on le voit dans les Décrets (*De consecr.*, dist. 11). — Plus tard, *la charité d'un grand nombre se refroidissant à cause de l'abondance de l'iniquité*, Innocent III statua qu'*au moins une fois l'an*, c'est-à-dire, *à Pâques*, les fidèles communient ». Et c'est encore la loi que l'Église impose de nos jours. — « Cependant, faisait observer saint Thomas, il est conseillé, dans le livre *Des dogmes ecclésiastiques*, de *communier tous les dimanches* ». — On le voit par ces derniers mots, le désir de saint

Thomas est que les fidèles communient le plus souvent possible. Il approuve pleinement, même pour la communion des fidèles, la communion hebdomadaire. Quant aux âmes pieuses, aux âmes d'élite qui par vocation ou par attrait vivent plus près de Notre-Seigneur, c'est, dans la pensée de saint Thomas, la communion même quotidienne qu'il faut leur proposer comme objectif de leurs désirs. — Et, ici encore, à sept siècles de distance, le saint Docteur préludait à ce que le Pape Pie X devait remettre en honneur, dans l'Église, par son décret sur la communion fréquente et quotidienne.

Nous venons de toucher à l'extrême limite du côté du bien en ce qui concerne la réception de l'Eucharistie. On peut se porter à l'extrême opposé et se demander s'il est loisible à l'homme de ne jamais approcher de ce divin sacrement pour le recevoir. C'est la question que se pose maintenant saint Thomas; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XI.

S'il est permis de laisser complètement la communion?

Trois objections veulent prouver qu' « il est permis de laisser complètement la communion ». — La première arguë de ce que « le centurion est loué d'avoir dit, en saint Matthieu, ch. VIII (v. 8) : *Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit.* Et c'est à lui qu'est comparé celui qui estime qu'il doit s'abstenir de la communion, ainsi qu'il a été dit (art. précéd., *ad 3um*). Puis donc qu'on ne lit nulle part que le Christ soit venu dans la maison du centurion, il semble qu'il est permis à quelqu'un de s'abstenir, tout le temps de sa vie, de la communion ». — La seconde objection fait observer qu' « il est permis à chacun de s'abstenir de ce qui n'est point nécessaire au salut. Or, ce sacrement n'est point nécessaire au salut, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 73, art. 3). Donc il est permis de laisser complètement la réception de ce sacre-

ment ». — La troisième objection en appelle à ce que « les pécheurs ne sont pas tenus de communier. Et, aussi bien, le pape Fabien, après avoir dit : *Que tous communient trois fois dans l'année*, ajoute : *à moins peut-être que quelqu'un ne soit empêché par de trop grands crimes*. Si donc ceux qui n'ont pas de péché, sont tenus de communier, il semble que les pécheurs seront dans une condition meilleure que les justes ; chose qui n'est pas admissible. Donc il semble qu'il est permis même au juste de laisser la communion ».

L'argument *sed contra* apporte le texte où « le Seigneur dit, en saint Jean, chap. VI (v. 54) : *A moins que vous ne mangiez la chair du Fils de l'homme, et que vous ne buviez son sang, vous n'aurez point la vie en vous* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1), il est un double mode de recevoir ce sacrement : l'un, spirituel ; l'autre, sacramentel. Or, il est manifeste que tous sont tenus, à tout le moins, de le manger spirituellement ; car cela est s'incorporer au Christ, comme il a été dit plus haut (art. 9, *ad 3um* ; q. 83, art. 3, *ad 1um*). D'autre part, la manducation spirituelle inclut le vœu ou le désir de recevoir ce sacrement, comme il a été dit plus haut (art. 1, *ad 3um* ; art. 2). Il suit de là que sans le vœu de recevoir ce sacrement, il ne peut pas y avoir de salut pour l'homme. Mais le vœu serait vain s'il n'était accompli quand l'occasion se présente. Et donc il est manifeste que l'homme est tenu de recevoir ce sacrement, non pas seulement en vertu du statut de l'Église, mais aussi en vertu du mandat du Seigneur qui a dit, en saint Matthieu, ch. XXVI (cf. saint Luc, ch. XXII, v. 19 ; et première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI, v. 24, 25) : *Faites ceci en mémoire de moi*. Le statut de l'Église a déterminé les temps où devait être exécuté le précepte du Christ ». — On aura remarqué la netteté de la doctrine enseignée par saint Thomas dans l'article que nous venons de lire. Aucun doute n'est laissé par lui sur l'absolue nécessité, pour tous, selon que chacun en aura la facilité, de communier sacramentellement au corps du Christ, dans l'Eucharistie. Le précepte du Christ est formel. L'Église, par son commandement, n'a fait que pré-

ciser ou déterminer et régler en quel temps les fidèles devaient accomplir ce précepte. Il suit de là, manifestement, que ne pas remplir, selon la détermination de l'Église, le précepte divin de la communion sacramentelle, est se vouer, dans la mesure où on est conscient de ce que l'on fait, à la perdition. Il y va, pour chacun, du salut éternel.

L'*ad primum* déclare que « comme le dit saint Grégoire, dans le *Pastoral* (Ire partie, ch. VI), *la véritable humilité consiste à ne pas être pertinace dans le refus de ce qui est prescrit pour notre utilité.* Et c'est pourquoi, ce ne peut pas être une humilité louable, si quelqu'un s'abstient de la communion contrairement au précepte du Christ et de l'Église. Quant au centurion » dont parlait l'objection, « il ne lui avait pas été prescrit de recevoir le Christ dans sa maison ».

L'*ad secundum* apporte une précision de la plus grande importance. « S'il est dit que ce sacrement n'est pas d'une égale nécessité que le baptême, c'est par rapport aux enfants, qui peuvent être sauvés sans ce sacrement » reçu réellement, « tandis qu'ils ne le peuvent pas sans le sacrement de baptême. Pour ce qui est des adultes, l'un et l'autre est de » toute « nécessité » : quant au vœu ou au désir, toujours; quant à la réception réelle, selon que le moment favorable pourra s'en présenter.

L'*ad tertium* ramène au vrai les termes de l'objection. « Les pécheurs souffrent un grand dommage de ce qu'ils sont repoussés de la réception de ce sacrement. Et donc cela ne fait pas que leur condition soit meilleure. Et bien que ceux qui demeurent dans leurs péchés ne soient pas excusés pour cela de la transgression du précepte, toutefois le pénitent qui *s'abstient, selon le conseil du prêtre,* ainsi que le dit Innocent III, est excusé » du péché de transgression. — On voit, par là, qu'il faut soigneusement distinguer entre le pécheur qui continue de vivre dans son péché, ne faisant rien pour en sortir et se rendre digne de recevoir le sacrement de l'Eucharistie, au temps où il est tenu de le recevoir, selon que l'Église l'a déterminé, et le pécheur qui s'est présenté au prêtre pour obtenir la rémission de ses fautes en vue de recevoir l'Eucharistie, mais que le prêtre juge à propos de retarder, parce qu'il le trouve insuffisamment pré-

paré. Dans ce dernier cas, si le pécheur pénitent venait à mourir sans avoir reçu l'Eucharistie, il serait excusé de tout péché de transgression, devant Dieu. Il ne le serait pas dans le premier cas, où, au contraire, sa responsabilité s'accroît dans la mesure même où le retard se prolonge.

On peut, si les conditions de vie le permettent et si l'on s'applique, comme il convient, à s'en rendre digne, recevoir fréquemment et même tous les jours la sainte Eucharistie. Il n'est point permis de s'en abstenir totalement. L'Église elle-même a déterminé que pour satisfaire à la volonté formelle du Christ, en ce qui est de la réception sacramentelle de son corps, il fallait, au moins une fois l'an, à Pâques, s'approcher de ce divin sacrement. C'est le précepte ecclésiastique de la communion pascale. Son obligation est rigoureuse. Y manquer, par sa faute, est se mettre en dehors de la voie du salut.

Dans ce que nous avons dit jusqu'ici de la réception du sacrement de l'Eucharistie, nous n'avons point précisé s'il fallait entendre cette réception de tout le sacrement, c'est-à-dire des deux espèces qui le composent, ou s'il ne s'agissait que de l'une de ces deux espèces. La question, nous l'allons voir, est d'une importance extrême. Elle devait être un des points les plus âprement discutés par les Réformateurs du seizième siècle. Saint Thomas l'étudie à l'article qui suit.

Article XII.

S'il est permis de prendre le corps du Seigneur sans le sang ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis de prendre le corps du Seigneur sans le sang ». — La première apporte un texte du pape « Gélase (I) », où il est « dit, et on le trouve au chap. *De Consecratione*, dist. II (dans le *Corpus juris canonici*) : *Il nous est parvenu que d'aucuns, ayant pris seulement la portion du corps sacré, s'abstiennent du calice du*

sang divin. Ceux-là, qui, sans aucun doute, sont tenus par je ne sais quelle superstition, qu'ils reçoivent intégralement les sacrements, ou qu'ils en soient écartés totalement. Donc il n'est point permis de prendre le corps du Christ sans le sang ». — La seconde objection rappelle qu' « à la perfection de ce sacrement concourt la manducation du corps et l'absorption du sang, comme il a été vu plus haut (q. 73, art. 2). Si donc le corps est pris sans le sang, le sacrement sera imparfait. Et cela semble tenir du sacrilège. Aussi bien le pape Gélase, au même endroit, ajoute : *car la division d'un seul et même mystère ne peut se produire sans un grand sacrilège* ». — La troisième objection déclare que « ce sacrement est célébré en mémoire de la Passion du Seigneur, comme il a été vu plus haut (q. 73, art. 4, 5; q. 74, art. 1), et il est pris pour le salut de l'âme. Or, la Passion du Christ s'exprime davantage dans le sang que dans le corps; et c'est aussi le sang qui est offert pour le salut de l'âme, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 74, art. 1; q. 76, art. 2, *ad 1um*). Donc il faudrait plutôt s'abstenir de prendre le corps, que s'abstenir de prendre le sang. Et, par suite, ceux qui s'approchent de ce sacrement ne doivent point prendre le corps du Christ sans prendre son sang ».

L'argument *sed contra* oppose « la coutume de nombreuses églises, dans lesquelles au peuple qui communie est donné le corps du Christ à prendre, mais non le sang ». — Nous voyons, par cet argument *sed contra*, que du temps de saint Thomas, la pratique de la communion sous une seule espèce, l'espèce du pain, était déjà chose reçue et en usage dans beaucoup d'églises. Et loin de s'inscrire en faux contre un tel usage ou une telle pratique, saint Thomas l'apporte comme raison qu'il tiendra pour valable en faveur du sentiment qu'il va établir. C'est qu'en effet, il n'est pas croyable qu'en un point de cette importance, l'Esprit-Saint, qui régit l'Église de Dieu, eût permis que « de nombreuses églises » adoptassent une pratique qui serait contraire à la volonté divine.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « en ce qui est de l'usage de ce sacrement, deux choses peuvent être considérées : l'une, du côté du sacrement; l'autre, du côté

de ceux qui le reçoivent. — Du côté du sacrement lui-même, il convient que l'un et l'autre soit pris, c'est-à-dire le corps et le sang; parce que c'est dans les deux que la perfection du sacrement consiste. Et, en raison de cela, parce qu'il appartient au prêtre de consacrer et de parfaire ce sacrement, il ne doit, en aucune manière, prendre le corps du Christ sans le sang. — Mais, du côté de ceux qui reçoivent le sacrement est requis un souverain respect et la vigilance afin que rien n'arrive qui tourne à l'injure d'un si grand mystère. Ce qui pourrait surtout arriver en prenant le sang, qui pourrait, s'il était pris sans précaution, facilement se répandre. Et parce que, dans la mesure où croissait la multitude du peuple chrétien, comprenant des vieillards, des jeunes gens, des enfants dont la discrétion pourrait ne pas être si grande qu'ils apportassent la précaution voulue dans l'usage de ce sacrement, à cause de cela par prudence dans certaines églises on observe cette pratique de ne pas donner au peuple le sang à prendre, que prend seulement le prêtre ». On aura remarqué la mise en relief, par saint Thomas, de la sagesse qui a présidé, dans l'Église, à la coutume de ne donner la communion que sous l'espèce du pain. Que les Réformateurs du seizième siècle auraient été bien inspirés d'entrer dans cette admirable justification faite par saint Thomas de l'usage de l'Église, au lieu de s'insurger d'une façon si déraisonnable contre cette pratique.

L'*ad primum* répond que « le pape Gélase parle des prêtres, lesquels, comme ils consacrent tout le sacrement, doivent aussi communier au sacrement tout entier. Et on lit, en effet, dans un concile de Tolède (le XIIe) : *Quel sera le sacrifice, où celui-là même qui sacrifie n'y participe pas ?* »

L'*ad secundum* déclare que « la perfection de ce sacrement n'est pas dans l'usage des fidèles ; mais dans la consécration de la matière. Et c'est pourquoi on ne déroge en rien à la perfection de ce sacrement, si le peuple prend le corps sans le sang, pourvu que le prêtre qui consacre prenne les deux ». — Cette réponse si nette de saint Thomas coupait court, par avance, à l'une des principales fausses raisons que les Réformateurs devaient mettre en avant pour s'opposer à la pratique de l'Église.

L'*ad tertium* appuie sur la déclaration si importante que nous venons de souligner. Saint Thomas y dit expressément que « la représentation de la Passion du Seigneur se fait dans la consécration même de ce sacrement, dans laquelle on ne doit pas consacrer le corps sans le sang. Mais le peuple peut prendre le corps sans le sang ; et il ne résulte de là aucun détriment. C'est qu'en effet le prêtre, en la personne de tous, offre et prend le sang ; et, sous chaque espèce, le Christ tout entier se trouve contenu, ainsi qu'il a été vu plus haut » (q. 76, art 2). — Une fois de plus, devant cette admirable doctrine de saint Thomas au sujet de la messe et de la communion, nous poserons la même question : Comment les Réformateurs du seizième siècle ont-ils pu s'égarer et dénaturer ainsi qu'ils l'ont fait la pensée de l'Église. — Nous ferons remarquer aussi que l'enseignement de saint Thomas est, ici, on ne peut plus clair sur ce qu'on devait appeler plus tard l'essence du sacrifice de la messe. Le saint Docteur vient de nous déclarer, de la façon la plus expresse, que « la représentation de la Passion du Seigneur », c'est-à-dire le sacrifice même de la messe, « se fait » ou s'opère « dans la consécration de ce sacrement : *repraesentatio Dominicae passionis agitur in ipso consecratione hujus sacramenti* ». Nous aurons à revenir bientôt, quand nous traiterons du rite de ce sacrement, sur cette formule. — Dans cette même réponse que nous venons de lire, nous soulignerons deux mots du saint Docteur, qui confirment excellemment ce que nous avons dit plus haut du caractère officiel que revêt le prêtre chaque fois qu'il monte à l'autel. Il est le délégué, le député de l'Église, de tel groupe, de telle personne : tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit, il le dit et il le fait, non pas seulement en son nom personnel, mais au nom et en la personne de tous : *sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.* C'est la doctrine que le concile de Trente devait faire sienne trois cents ans plus tard, reproduisant, ici comme partout, les expressions mêmes de saint Thomas : *missae a publico Ecclesiae ministro non pro se tantum sed pro omnibus fidelibus celebrantur* (Sess. XXII, ch. VI).

Le même concile de Trente devait également faire siennes, les raisons que nous a données saint Thomas au corps de l'article pour justifier la pratique de la communion, pour les fidèles, sous la seule espèce du pain. Ces raisons lui ont paru si fortes qu'il les a consacrées par une loi déterminant que non seulement l'usage dont il s'agit était licite, mais qu'il fallait s'y tenir, à moins d'une permission expresse. La Session XXI est tout entière consacrée à ce point de discipline, qui a été proclamé à nouveau dans le Code du pape Benoît XV, can. 852.

Le sacrement de l'Eucharistie peut être reçu de deux manières : spirituellement, et sacramentellement. Il n'y a que l'homme à le pouvoir recevoir; mais tout homme le peut. Non pas toutefois qu'il soit permis à tout homme indistinctement de s'en approcher. Le pécheur qui le ferait, en ayant conscience de son état, commettrait un péché, qui, sans être de tous le plus grave, n'en constituerait pas moins un horrible sacrilège; et, même, si cet homme était publiquement connu comme pécheur, le prêtre aurait le droit et le devoir de lui refuser la communion. Bien que ce ne soit pas absolument obligatoire, il convient, cependant, si des raisons plus fortes ne s'y opposent, de différer la communion, quand on a eu à déplorer, sans que d'ailleurs il y eût faute en cela, l'accident de la pollution nocturne. Outre ces conditions requises de soi pour approcher licitement de l'Eucharistie, il faut aussi, en vertu d'un précepte ecclésiastique, être à jeun le jour où l'on doit communier. Il ne convient pas, non plus, de donner la communion à quiconque ne serait pas suffisamment à même d'apprécier un si grand bienfaît. On peut, quand on s'applique à s'en rendre digne, faire la communion tous les jours. Il n'est jamais permis de s'en abstenir complètement et d'une façon absolue. Dans la primitive Église, tous les fidèles communiaient sous les deux espèces. Aujourd'hui, dans l'Église latine, les fidèles ne communient que sous l'espèce du pain.

Après cette grande question de la réception du sacrement de

l'Eucharistie considérée d'une façon générale, saint Thomas va traiter, comme il nous l'avait annoncé, de la manière dont le le Christ a usé de ce sacrement à la dernière Cène. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXI

DE L'USAGE DE CE SACREMENT SELON QUE LE CHRIST EN A USÉ DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le Christ Lui-même a pris son corps et son sang?
2° S'Il l'a donné à Judas?
3° Quel corps Il a pris ou donné, savoir passible ou impassible?
4° Comment le Christ se fût trouvé sous ce sacrement, s'il avait été conservé ou même consacré durant les trois jours de la mort?

Article Premier.

Si le Christ a pris son corps et son sang?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'a point pris son corps et son sang », ou qu'Il ne s'est pas donné à Lui-même la communion, lorsqu'Il a institué l'Eucharistie, à la dernière Cène. — La première objection déclare qu' « au sujet des actions et des paroles du Christ, nous ne devons pas affirmer ce qui n'est point certifié par l'autorité de l'Écriture-Sainte. Or, dans les Évangiles, nous ne voyons pas que le Christ ait mangé son corps et bu son sang. Donc nous ne devons pas l'affirmer ». — La seconde objection dit que « rien ne peut être en lui-même, si ce n'est peut-être en raison des parties, pour autant qu'une partie est dans l'autre; comme on le voit au livre IV des *Physiques* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 5). Or, ce qui est mangé et bu se trouve en celui qui mange et boit. Puis donc que le Christ tout entier se trouve en l'une et l'autre espèce du sacrement, il semble qu'il a été impossible que Lui-même prenne » ou reçoive « ce sacrement ». — La troisième

objection rappelle qu' « il est une double réception de ce sacrement : la réception spirituelle, et la réception sacramentelle. Or, la réception spirituelle ne convenait pas au Christ; car Il n'a rien reçu du sacrement. Et, par suite, la réception sacramentelle ne lui convenait pas non plus, puisque sans la réception spirituelle elle est imparfaite, comme il a été vu plus haut (q. 80, art. 1). Donc le Christ n'a pris en aucune manière ce sacrement ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Jérôme, à Heldibia » (ép. cxx), où il est « dit : *Le Seigneur Jésus Lui-même convive et banquet, Lui-même mangeant et mangé* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quelques-uns (cf. Pierre de Poitiers, *Sent.*, V, ch. XIII) ont dit que le Christ, dans la Cène, donna aux disciples son corps et son sang, mais que Lui-même toutefois ne les prit point. — Mais cela », poursuit le saint Docteur, « ne semble pas dit comme il convient. C'est qu'en effet les choses que le Christ a instituées comme devant être observées par les autres, Il les a Lui-même observées le premier. De là vient que Lui-même voulut être baptisé avant d'imposer aux autres le baptême; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. I (v. 1) : *Jésus commença par faire et enseigner*. Et, par suite, Lui-même aussi prit d'abord son corps et son sang; et, après, Il les donna à prendre à ses disciples. Et c'est ce que, dans le livre de *Ruth*, ch. III, sur cette parole (v. 7), *après avoir mangé et bu*, la glose dit, que *le Christ mangea et but, à la Cène, quand Il donna aux disciples le sacrement de son corps et de son sang. Aussi bien, parce que les serviteurs communièrent à la chair et au sang* (Hébreux, II, 14), *Lui semblablement y participa* ».

L'*ad primum* fait observer que « dans les Évangiles on lit que *le Christ prit le pain et le calice*. Or, il ne faut pas entendre qu'il les prit seulement dans ses mains, comme d'aucuns le disent. Mais il les prit de la même manière qu'Il les donna à prendre aux autres. Aussi bien, puisqu'Il dit aux disciples : *Prenez et mangez;* et, de nouveau : *prenez et buvez*, il faut entendre que le Seigneur Lui-même, en les prenant, mangea et but. Et c'est pourquoi il en est qui ont dit en vers : *Le Roi est assis à la Cène,*

entouré de la troupe duodène : Lui-même se tient à la main ; Il se nourrit Lui-même pain ».

L'*ad secundum* applique à la difficulté ou même à l'apparente impossibilié que soulevait l'objection, la grande doctrine exposée plus haut, quand il s'est agi du mystère de la transsubstantiation et de ses suites. « Comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 5), le Christ, selon qu'Il est dans ce sacrement, est comparé au lieu, non pas selon ses propres dimensions, mais selon les dimensions des espèces sacramentelles, de telle sorte que, en quelque lieu que se trouvent ces espèces, le Christ Lui-même se trouve. Et parce que ces espèces ont pu être dans les mains et dans la bouche du Christ, le Christ Lui-même tout entier a pu être dans ses mains et dans sa bouche. Mais cela n'aurait pas pu être, selon qu'Il se compare au lieu en raison de ses propres espèces » ou de ses propres accidents et dimensions. — On aura remarqué cette application faite par saint Thomas lui-même de la doctrine que nous avons soulignée plus haut avec tant de soin. Tout s'explique, dans ce mystère, par les espèces sacramentelles et leur rapport à la substance du corps du Christ, né du changement de leur substance en la substance du corps du Christ, elles-mêmes demeurant ce qu'elles étaient. Dès qu'on a reconnu ce point central du mystère, tout le reste s'ensuit. Et nous pouvons, sans crainte, échapper aux apparentes impossibilités qui se présentent de toutes parts. C'est ainsi que sur le point actuel, nous échappons à l'impossibilité formidable que l'objection opposait. Si nous disions que le corps du Christ selon qu'il est par lui-même en rapport avec les sens, s'est mangé lui-même, nous émettrions une proposition absurde et manifestement impossible. Mais nous disons que le corps du Christ selon qu'il est, par lui-même, en rapport avec le monde sensible, s'est mangé lui-même selon qu'il est en rapport avec ce monde sensible par les accidents ou les espèces du pain et du vin. Et, en cela, il n'y a aucune contradiction, aucune absurdité. C'est même, dirons-nous, — comme on a l'impression que saint Thomas le voyait lui-même en écrivant ce splendide *ad secundum*, — chose toute naturelle et toute simple, dès là qu'on s'est placé

au centre du mystère, en reconnaissant, dans sa vraie teneur, le miracle de la transsubstantiation.

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 79, art. 1, *ad 2um*), l'effet de ce sacrement n'est pas seulement l'augmentation de la grâce habituelle, mais aussi la délectation actuelle de la douceur spirituelle. Or, bien que, pour le Christ, il n'y ait pas eu augmentation de la grâce par la réception de ce sacrement, Il eut cependant une certaine délectation spirituelle dans la nouvelle institution de ce sacrement. Et, aussi bien, Il disait Lui-même, en saint Luc, chap. XXII (v. 15) : *J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous*, ce qui est exposé par Eusèbe (de Césarée, *sur la solennité de Pâques*), en l'appliquant au mystère nouveau de ce Testament nouveau qu'Il donnait à ses disciples. Et c'est pourquoi le Christ mangea » ce sacrement, « d'une façon spirituelle. Et, semblablement aussi, d'une façon sacramentelle, pour autant qu'Il prit son corps sous le sacrement, sacrement de son corps qu'Il conçut et qu'Il régla. Toutefois, Il ne le reçut pas de la même manière que les autres qui le reçoivent sacramentellement et spirituellement : ceux-là, en effet, reçoivent l'augmentation de la grâce ; et ils ont besoin des signes sacramentels pour saisir la vérité ». Les autres le reçoivent par besoin, en vue de la grâce et de la vérité à obtenir. Le Christ le reçut par surabondance et pour en recommander les effets salutaires.

Le Christ s'est communié Lui-même à la dernière Cène. Il a communié aussi les Apôtres. Les a-t-Il communiés tous ? Judas était-il présent, au moment où Jésus communia ses disciples. Et, s'il était présent, reçut-il, lui aussi, la communion, des mains du Christ. Telle est la question qu'aborde maintenant saint Thomas. Nous allons l'étudier avec lui.

Article II.

Si le Christ a donné son corps à Judas?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'a point donné son corps à Judas ». — La première en appelle au récit de l'Évangile. « Nous lisons, en effet, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 29), que le Seigneur, après qu'Il eût donné son corps et son sang aux disciples, leur dit : *Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'à ce jour où je le boirai avec vous nouveau dans le Royaume de mon Père*. D'où il semble que ceux auxquels Il avait donné son corps et son sang, boiront de nouveau avec Lui. Or, Judas ne devait plus, dans la suite, boire avec Lui », puisqu'il n'aura point de part au festin du Royaume. « Donc il ne reçut point, avec les autres disciples, le corps et le sang du Christ ». — La seconde objection dit que « le Seigneur a accompli ce qu'Il a commandé; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. I (v. 1) : *Jésus commença par faire et enseigner*. Or, Lui-même avait porté ce commandement, en saint Matthieu, ch. VII (v. 6) : *Gardez-vous de donner les choses saintes aux chiens*. Puis donc qu'Il connaissait Lui-même que Judas était pécheur, il semble qu'Il ne lui aura pas donné son corps et son sang ». — La troisième objection fait observer que « le Christ est marqué spécialement avoir présenté à Judas *le pain trempé*, en saint Jean, ch. XIII (v. 26). Si donc il lui a donné son corps, il semble qu'Il le lui aura donné, sous la bouchée » dont il s'agit; « alors surtout que nous lisons, au même endroit (v. 27) : *Après la bouchée, Satan entra en lui;* sur quoi saint Augustin dit (tr. LXII) : *Nous apprenons par là combien il faut prendre garde à ne pas recevoir mal le bien. Si, en effet, est repris celui qui ne juge pas, c'est-à-dire qui ne discerne pas le corps du Seigneur d'avec les autres aliments, quelle ne sera pas la condamnation de celui qui feignant d'être son ami, vient à sa table, étant son ennemi ?* Or, avec la bouchée trempée, Judas ne reçut pas le corps du Christ, comme le dit saint Au-

gustin, sur cette parole de saint Jean, ch. XIII (v. 26), *Ayant trempé le pain, Il le donna à Judas de Simon, l'Iscariote : — non pas, ainsi que le pensent quelques-uns, lisant d'une façon distraite, que seul Judas ait à ce moment reçu le corps du Christ.* Donc il semble que Judas n'a point reçu le corps du Christ ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Chrysostome » (sur S. Matth., hom. LXXXII). Il « dit : *Judas, ayant participé aux mystères, ne se convertit pas. Et, dès lors, son crime devint doublement plus énorme : soit parce que, la trahison dans le cœur, il s'approcha des mystères; soit parce que, s'étant approché, il ne devint point meilleur, ni par la crainte, ni par le bienfait, ni par l'honneur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite « saint Hilaire », qui « affirme », dans son commentaire, « *sur saint Matthieu* (ch. XXVI, v. 17), que le Christ n'a pas donné à Judas son corps et son sang. Et cela », fait observer saint Thomas, « eût été convenable, à considérer la malice de Judas. Mais, parce que le Christ devait être pour nous le modèle de la justice, il ne convenait pas à son magistère que Judas, pécheur occulte, fût séparé, sans accusateur et sans preuve évidente, de la communion des autres : c'eût été, par l'exemple, inviter les prélats de l'Église à agir de même; et Judas aurait pu, exaspéré, en prendre occasion de pécher. Aussi bien il faut dire que Judas reçut avec les autres disciples le corps et le sang du Seigneur; comme le dit saint Denys, au livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* (ch. III), et aussi saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. LXII) ».

L'*ad primum* précise que « cette raison » donnée par l'objection, « est celle qu'apporte saint Hilaire pour montrer que Judas n'a point reçu le corps du Christ. Toutefois », ajoute le saint Docteur, « elle n'est pas contraignante. Et, en effet, le Christ », dans les paroles précitées, « s'adresse aux disciples; et, du collège des disciples, c'est Judas qui s'est séparé, ce n'est pas le Christ qui l'a exclu. Aussi bien, pour autant qu'il est de Lui, le Christ boira le vin » nouveau, « dans le Royaume, même avec Judas. Si Judas n'y est pas, c'est qu'il a lui-même rejeté ce banquet ». — On remarquera cette réponse, qui jette un jour particulier sur le mystère de la prédestination et sur

la manière dont nous pouvons ou devons en parler dans l'esprit de saint Thomas.

L'*ad secundum* appuie sur la raison donnée au corps de l'article et qui est d'une si haute portée. « C'est comme Dieu, que le Christ connaissait l'iniquité de Judas. Elle ne lui était pas connue à la manière dont les hommes connaissent. Et c'est pourquoi le Christ ne repousse point Judas de la communion, afin de donner l'exemple que de tels pécheurs occultes ne doivent pas être repoussés par les autres prêtres », comme nous l'avons établi plus haut (q. 80, art. 6).

L'*ad tertium* déclare que « sans doute » possible, « Judas n'a point pris le corps du Christ sous le pain trempé » dont parlait l'objection ; « il n'a pris, à ce moment, que du simple pain. *Ce qui est peut-être signifié*, comme le dit saint Augustin à cet endroit, *par le pain trempé, c'est la duplicité de Judas : car certaines choses sont trempées pour être infectées. Que si le fait du pain trempé signifie à ce moment quelque bien*, savoir la douceur de la bonté divine, car le pain, du fait qu'il est trempé, en devient plus savoureux, *le mépris de ce bien a justement été suivi de la condamnation* Et ce mépris ou cette ingratitude a fait que *ce qui était un bien est devenu pour Judas un mal ;* comme il arrive pour ceux qui reçoivent le corps du Christ sans en être dignes. — Et, comme le dit saint Augustin, au même endroit, *il faut entendre que le Seigneur avait auparavant distribué à tous ses disciples* le sacrement de son corps et de son sang, Judas présent avec les autres, ainsi que le narre saint Luc (ch. XXII, v. 19 et suiv.). *Ce n'est qu'après qu'on en vint au moment, où selon le récit de saint Jean, le Seigneur par la bouchée de pain qu'Il trempa et qu'Il tendit à Judas, fit connaître* » à saint Jean, « *celui qui le trahissait* ».

Judas a donc communié. C'est, de beaucoup, le sentiment le plus commun parmi les Pères ; et c'est, ou peut le dire, le sentiment universel parmi les fidèles. L'Église, d'ailleurs, a fait sienne la conclusion de saint Thomas, en redisant la strophe composée par le saint Docteur, dans l'office du Saint Sacrement : « *Turbae fratrum duodenae datum non ambigitur ;* il n'est

pas douteux que le Christ a donné son corps aux Douze ». — Ce corps du Christ, qu'Il prit Lui-même, et qu'Il donna aux Douze, à la dernière Cène, dans quel état se trouvait-il ? Était-il impassible et glorieux, ou mortel et passible? Cette question a été motivée par une opinion assez curieuse de Hugues de Saint-Victor dont va nous parler saint Thomas. Il s'en explique à l'article qui suit.

Article III.

Si le Christ a pris et donné son corps aux disciples impassible?

Trois objections veulent prouver que « le Christ prit et donna son corps aux disciples impassible ». — La première arguë de ce que « sur cette parole de saint Matthieu, ch. XVII (v. 2), *Il se transfigura devant eux*, une glose dit : *Ce corps qu'Il eut par nature, Il le donna aux disciples dans la Cène, non mortel et non passible.* Et, dans le *Lévitique*, II (v. 5), sur cette parole, *Si ton offrande est un gâteau cuit à la poële*, la glose dit : *La Croix, plus forte que tout, rendit la chair du Christ, qui auparavant ne paraissait point apte à être mangée, apte à l'être désormais.* Or, le Christ donna son corps apte à être mangé. Donc Il le donna tel qu'Il l'eut après la Passion, savoir impassible et immortel ». — La seconde objection dit que « tout corps passible, si on le touche et on le mange pâtit. Si donc le corps du Christ eût été passible, par le contact et la manducation des disciples Il aurait pâti ».

La troisième objection fait remarquer que « les paroles sacramentelles ne sont point, maintenant, d'une vertu plus grande, quand elles sont proférées par le prêtre, qu'elles ne le furent alors quand le Christ Lui-même les proféra. Or, maintenant, par la vertu des paroles sacramentelles, sur l'autel le corps du Christ est consacré impassible et immortel. Donc, à plus forte raison alors ».

L'argument *sed contra* se réfère à un mot du pape « Innocent III », dans son *De myst. Altar*, liv. IV, ch. XII, où il est « dit que *le Christ donna alors, à ses disciples, son corps tel*

qu'Il l'avait. Or, Il avait alors un corps passible et mortel. Donc c'est son corps passible et mortel qu'Il donna aux disciples ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « Hugues de Saint-Victor a affirmé que le Christ, avant sa Passion, en des temps différents, prit les quatre dots du corps glorifié; savoir : la subtilité, dans la nativité, quand Il sortit du sein fermé de la Vierge; l'agilité, quand Il marcha à pieds secs sur la mer; la clarté, dans la transfiguration; l'impassibilité, dans la Cène, quand Il donna aux disciples son corps à manger. — Mais, poursuit le saint Docteur, quoi qu'il en soit des autres, dont il a été dit plus haut ce qu'il fallait en penser, toutefois, au sujet de l'impassibilité, il est impossible qu'il en soit ce qui est dit. Il est manifeste, en effet, que c'était le même corps qui était vu alors par les disciples dans son apparence propre et qui était pris dans l'apparence du sacrement. Or, il n'était pas impassible, selon qu'il était vu dans son apparence propre; bien plus, il était au moment de subir la Passion. Et, donc, le corps, non plus, qui était donné dans l'apparence du sacrement n'était pas impassible. Toutefois, ce corps qui était passible en soi, était donné d'une manière impassible sous l'apparence ou l'espèce du sacrement. De même, en effet, que la vision requiert le contact du corps qui est vu au milieu de la vision qui l'entoure; ainsi, la Passion » ou le fait de pâtir « requiert le contact du corps qui pâtit aux choses qui agissent. Or, le corps du Christ, selon qu'il est sous ce sacrement, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, *ad 2um*; q. 76, art. 5), ne se rapporte ou ne se compare pas aux choses qui l'entourent, par l'entremise de ses propres dimensions, par lesquelles les corps se touchent, mais par l'entremise des dimensions des espèces du pain et du vin. Et c'est pourquoi ce sont ces espèces qui pâtissent et qui sont vues; non le corps lui-même du Christ ». — On remarquera cette application expresse faite par saint Thomas lui-même de sa grande doctrine de la transsubstantiation et des conséquences qu'elle entraîne, telle que nous l'avons exposée plus haut.

L'*ad primum* fait observer que « le Christ est dit n'avoir pas

donné, à la Cène, son corps mortel et passible, parce qu'Il ne l'a pas donné d'une manière corporelle et passible. — Quant à la Croix, elle a fait la chair du Christ apte à être mangée, pour autant que ce sacrement représente la Passion du Christ ».

L'*ad secundum* accorde que « la raison donnée par l'objection serait concluante, si le corps du Christ, de même qu'il était passible, eût aussi été donné d'une manière passible sous le sacrement ».

L'*ad tertium* formule, à son tour, une déclaration expresse qui confirme excellemment tout ce que nous avons déjà tant de fois souligné au sujet de la transsubstantiation et de ses conséquences. « Comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 4), les accidents du corps du Christ sont dans ce sacrement par voie de concomitance réelle, non par la vertu du sacrement, par laquelle est là », sous les espèces du pain, « la substance du corps du Christ. Et c'est pourquoi la vertu des paroles sacramentelles s'étend à cela que sous ce sacrement soit le corps du Christ, quels que soient les accidents qui existent réellement en lui », et avec ces accidents, quels qu'ils soient, mais tels qu'ils sont, par voie de concomitance.

Le corps du Christ dans ce sacrement fut donné aux disciples selon un mode où il n'était point passible, bien qu'il fût passible en lui-même. Une dernière question se pose, dès lors, au sujet du corps du Christ tel qu'il était dans ce sacrement, au moment de la dernière Cène. Que serait-il advenu, si l'on avait conservé quelque parcelle du pain consacré, durant le temps que Jésus-Christ mourait sur la Croix. Le corps du Christ fût-il resté vivant dans ce sacrement. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si, à supposer qu'on eût conservé, dans un ciboire, ce sacrement au temps de la mort du Christ, ou que l'un des Apôtres l'eût consacré, Il serait mort, là?

Trois objections veulent prouver que « si ce sacrement, au temps de la mort du Christ, eût été conservé dans un ciboire, ou consacré par l'un des Apôtres, le Christ ne fût point mort, là ». — Une première objection arguë de ce que « la mort du Christ s'est produite comme effet de sa Passion. Or, le Christ était, même alors, d'une manière impassible, dans ce sacrement. Donc Il ne pouvait pas mourir, dans ce sacrement ». — La seconde objection déclare que « dans la mort du Christ, son sang fut séparé de son corps. Et, dans ce sacrement se trouve ensemble le corps et le sang du Christ. Donc le Christ, dans ce sacrement, ne fût point mort ». — La troisième objection dit que « la mort arrive par la séparation de l'âme d'avec le corps. Et, dans ce sacrement le corps du Christ est contenu aussi bien que son âme. Donc, dans ce sacrement, le Christ ne pouvait pas mourir ».

L'argument *sed contra* oppose que « le même Christ qui était sur la Croix eût été dans ce sacrement. Or, sur la Croix, Il mourait. Donc Il fût mort, aussi, dans le sacrement conservé ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend cette même raison donnée dans l'argument *sed contra* et appuie sur elle en la précisant encore. Elle n'est d'ailleurs qu'une application nouvelle de la grande doctrine de la transsubstantiation telle que nous l'avons soulignée en son lieu et que le présent article confirme d'une manière si éclatante. « Le corps du Christ est le même en substance dans ce sacrement et en sa propre apparence; c'est le mode qui n'est pas le même : car, en sa propre apparence » ou selon qu'il tombe lui-même sous les sens, « il est en contact avec les corps qui l'entourent, par ses propres dimensions; tandis qu'il ne l'est pas, selon qu'il est dans ce

sacrement, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Il suit de là que tout ce qui appartient au Christ selon qu'Il est en Lui-même, peut lui être attribué et en sa propre apparence et selon qu'Il existe dans le sacrement : comme de vivre, de mourir, d'éprouver de la douleur, d'être animé ou inanimé, et autres choses de ce genre. Les choses, au contraire, qui lui conviennent selon qu'Il se compare aux corps extrinsèques, peuvent lui être attribuées en tant qu'Il existe en sa propre apparence, mais non en tant qu'il est dans le sacrement : comme d'être moqué, bafoué, crucifié, flagellé, et autres choses de ce genre. Ce que d'aucuns ont traduit par ces vers :

Pyxide servato poteris sociare dolorem
Innatum, sed non illatus convenit illi.

« *Conservé dans le ciboire Il ressent la douleur qu'Il éprouve; mais ce n'est point là qu'elle lui est causée* ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit, la passion » ou ce qui consiste à subir une action, « convient au corps qui pâtit, par comparaison à un agent extrinsèque. Et c'est pourquoi le Christ, selon qu'Il est sous ce sacrement, ne peut point pâtir », ne pouvant subir l'action d'un agent extrinsèque. « Toutefois, Il pouvait mourir », la mort consistant dans la séparation de l'âme et du corps.

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 2), sous l'espèce du pain est le corps du Christ » seulement, « en vertu de la consécration ; et » seulement « le sang, sous l'espèce du vin. Mais maintenant, quand réellement le sang du Christ n'est point séparé de son corps, en raison de la concomitance réelle, et le sang du Christ est sous l'espèce du pain, ensemble avec le corps ; et le corps, sous l'espèce du vin, ensemble avec le sang. Mais, si, dans le temps de la Passion du Christ, quand réellement le sang fut séparé du corps, ce sacrement avait été consacré, sous l'espèce du pain eût été le seul corps, et, sous l'espèce du vin, eût été le seul sang ». Et la raison est toujours la même. C'est qu'il n'y a pas deux corps du Christ. Il n'y en a qu'un. Il n'est donc pas possible qu'il

soit autre, ici, qu'il n'est en lui-même, quant à sa réalité intrinsèque ; bien qu'il soit avec le lieu qui est celui du sacrement, dans un tout autre rapport qu'il n'est avec le lieu ou tout ce qui l'environne selon qu'il est en lui-même.

L'*ad tertium* répond, dans le même sens, que « comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 1, *ad 1um*), l'âme du Christ est dans ce sacrement en raison de la concomitance réelle ; parce qu'elle n'est pas sans le corps ; mais non en vertu de la consécration. Et c'est pourquoi, si, alors, ce sacrement eût été consacré ou conservé, quand l'âme était réellement séparée du corps, l'âme du Christ n'eût pas été sous ce sacrement : non par manque de vertu des paroles ; mais parce que la disposition de la réalité était autre ». Le corps du Christ eût été dans le sacrement comme il était en lui-même, puisque c'était lui qui était dans ce sacrement, et non un autre.

Après avoir considéré l'usage du sacrement de l'Eucharistie dans la communion, soit d'une façon générale, soit quant à la manière dont le Christ Lui-même en usa à la dernière Cène, nous devons considérer maintenant ce qui a trait au ministre de ce sacrement. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXII

DU MINISTRE DE CE SACREMENT

Cette question comprend dix articles :

1° Si la consécration de ce sacrement est le propre du prêtre?
2° Si plusieurs prêtres ensemble peuvent consacrer la même hostie?
3° Si la dispensation de ce sacrement appartient au seul prêtre?
4° S'il est permis au prêtre consécrateur de s'abstenir de la communion?
5° S'il est permis au prêtre de s'abstenir entièrement de célébrer?
6° Si un prêtre pécheur peut faire ce sacrement?
7° Si la messe d'un mauvais prêtre vaut moins que celle d'un bon prêtre?
8° Si les hérétiques, les schismatiques ou les excommuniés peuvent faire ce sacrement?
9° Si les dégradés le peuvent?
10° S'ils pèchent, ceux qui reçoivent de tels ministres la communion?

De ces dix articles, les neuf premiers traitent du ministre lui-même; le dixième, de ce à quoi il est tenu en tant que ministre. — Par rapport au ministre lui-même, saint Thomas traite, d'abord, de sa nature, si l'on peut ainsi dire, dans les quatre premiers articles; puis, de sa qualité (art. 5-9). — De sa nature, relativement à la consécration de ce sacrement (art. 1, 2) : et relativement à la dispensation, ou à l'usage (art. 3, 4). — Venons, tout de suite, à l'article premier, où saint Thomas se demande s'il n'appartient qu'au prêtre de consacrer ce sacrement.

Article Premier.

Si la consécration de ce sacrement est le propre du prêtre?

Quatre objections veulent prouver que « la consécration de ce sacrement n'est point le propre du prêtre ». — La première en appelle à ce qu' « il a été dit plus haut (q. 78. art. 4), que

ce sacrement est consacré par la vertu des paroles qui sont la forme de ce sacrement. Or, ces paroles ne changent pas, qu'elles soient dites par un prêtre, ou par n'importe quel autre. Donc il semble que ce n'est pas le seul prêtre, mais aussi n'importe quel autre qui peut consacrer ce sacrement ». — La seconde objection dit que « le prêtre fait ce sacrement en la personne du Christ. Mais le laïque saint est uni au Christ par la charité. Donc il semble que même un laïque peut faire ce sacrement. Et, aussi bien, saint Jean Chrysostome dit, sur saint Matthieu (l'Anonyme, hom. XLIII), que *tout saint est prêtre* ». — La troisième objection déclare que « comme le baptême est ordonné au salut; de même, aussi, ce sacrement, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 74, art. 1; q. 79, art. 2). Or, même le laïque peut baptiser, comme il a été vu plus haut (q. 67, art. 3). Donc ce n'est point le propre du prêtre de faire ce sacrement ». — La quatrième objection fait observer que « ce sacrement se réalise dans la consécration de la matière. Or, la consécration des autres matières, comme le chrême, l'huile sainte et l'huile bénite, appartient au seul évêque; alors pourtant que ces autres consécrations n'ont pas la dignité de la consécration de l'Eucharistie, dans laquelle se trouve le Christ tout entier. Donc ce n'est point le propre du prêtre, mais c'est le propre de l'évêque seul, de faire ce sacrement ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Isidore, dans une de ses épîtres » (*à Ludifred*) où il « dit, et on le trouve dans les Décrets, dist. XXV : *Il appartient au prêtre de produire, sur l'autel, le sacrement du corps et du sang du Seigneur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit plus haut (q. 78, art. 1, 4), ce sacrement est d'une si grande dignité qu'il ne peut être réalisé que dans la personne du Christ. Or, quiconque agit en la personne d'un autre, ne peut le faire que par un pouvoir concédé par cet autre. Et, précisément, de même qu'à celui qui est baptisé le Christ concède le pouvoir de recevoir ce sacrement, de même est conféré au prêtre, quand il est ordonné, le pouvoir de consacrer ce sacrement en la personne du Christ : par là, en effet, il est placé dans le degré de ceux à qui il a été dit par le Seigneur : *Faites*

ceci en mémoire de moi. Et donc il faut dire que c'est le propre des prêtres de produire ce sacrement ». Aucun doute n'est possible sur la vérité de cette conclusion. Le concile de Trente l'a définie par ces paroles : « Si quelqu'un dit que par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi,* le Christ n'a pas institué prêtres les Apôtres, ou n'a pas ordonné qu'eux-mêmes et les autres prêtres offrent son corps et son sang, qu'il soit anathème » (Sess. XXII, can. 2). — On remarquera seulement que là où le concile dit *offrir le corps et le sang* du Christ, saint Thomas parle de *confection du sacrement : conficere hoc sacramentum,* ou encore, *consacrer ce sacrement.* C'est qu'en effet, nous avons eu déjà l'occasion de le souligner, et nous aurons à y revenir soit au cours de la question présente, soit quand il s'agira du rite de ce sacrement, la raison de sacrifice, dans l'Eucharistie, ne se sépare pas du sacrement lui-même. *L'oblation du sacrifice* n'est pas autre que la *consécration du pain et du vin,* consécration qui est l'acte même par lequel le sacrement est fait ou constitué : *conficitur, perficitur.* Tout cela est d'une importance extrême pour la grande question du sacrifice de la messe.

L'*ad primum* fait observer que « la vertu sacramentelle consiste en plusieurs choses, et non pas en une seulement : c'est ainsi que la vertu du baptême consiste et dans les paroles et dans l'eau. Aussi bien la vertu de la consécration, elle aussi, ne consiste pas seulement dans les paroles elles-mêmes, mais encore dans la puissance conférée au prêtre dans sa consécration ou dans son ordination, quand il lui est dit par l'évêque : *Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Église tant pour les vivants que pour les morts.* Car même la vertu instrumentale consiste » ou se retrouve « en plusieurs instruments, par lesquels agit le principal agent » : ce n'est pas seulement le marteau, ou seulement le ciseau, mais l'un et l'autre, qui concourent entre les mains du sculpteur pour la production de l'œuvre d'art; et l'œuvre d'art n'est produite qu'autant que tout ce qui est ordonné à cette œuvre y concourt. Les Réformateurs ont eu grand tort d'oublier ce principe; et de ne regarder que les seules paroles, quand il fallait tenir compte aussi du pouvoir conféré.

L'*ad secundum* accorde que « le laïque saint est uni au Christ d'une union spirituelle par la foi et la charité ; mais non par le pouvoir sacramentel » que donne seule l'ordination sacerdotale. « Il suit de là qu'il aura le sacerdoce spirituel, pour offrir les victimes ou hosties spirituelles, dont il est dit dans le psaume (L, v. 19) : *C'est un sacrifice à Dieu que l'esprit contrit :* et, *aux Romains*, ch. XII (v. 1) : *Offrez vos corps en hostie vivante.* Et de là vient qu'il est dit, dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 5) : *C'est un sacerdoce saint d'offrir les victimes ou hosties spirituelles* ». Ici encore, les Réformateurs ont négligé de distinguer les deux sacerdoces : le sacerdoce spirituel ; et le sacerdoce sacramentel. Que d'erreurs mortelles eussent été prévenues, si l'on avait pris soin de maintenir une distinction si essentielle !

L'*ad tertium* nous redit, ici, que « la réception de ce sacrement n'est pas d'une aussi grande nécessité que celle du baptême, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 75, art. 3, 4 ; q. 80, art. 11, *ad* 2). Et c'est pourquoi, bien que, dans l'article de la nécessité, un laïque puisse baptiser, il ne peut pas cependant consacrer ce sacrement ».

L'*ad quartum* formule une doctrine du plus haut intérêt pour distinguer le pouvoir sacerdotal et le pouvoir de l'évêque. Cette doctrine que nous livre ici saint Thomas est d'autant plus précieuse, que, prévenu par la mort, il n'a pas eu le temps de traiter la question qui aurait dû venir à propos du sacrement de l'Ordre. Et, sans doute, on a essayé d'y suppléer en puisant dans le commentaire du saint Docteur sur le livre des *Sentences* pour compléter la *Somme*. Mais nous avons ici la bonne fortune de trouver, sur cette grande question, la pensée de saint Thomas définitivement exprimée. « L'évêque reçoit le pouvoir d'agir, en la personne du Christ, sur son corps mystique, c'est-à-dire, sur l'Église. Cette puissance n'est pas reçue par le prêtre dans sa consécration ; bien qu'il puisse l'avoir par commission de l'évêque. Il suit de là que ce qui n'appartient pas à la disposition du corps mystique n'est pas réservé à l'évêque : comme la consécration de ce sacrement, Mais à l'évêque il appartient de livrer non pas seulement au

peuple, mais aussi aux prêtres les choses en vertu desquelles ils peuvent user de leurs offices propres. Et parce que la bénédiction du chrême, de l'huile sainte, de l'huile des infirmes et des autres choses qui sont consacrées, comme l'autel, l'église, les ornements, les vases, confère une certaine idonéité à parfaire les sacrements qui relèvent de l'office des prêtres, de là vient que ces sortes de consécrations sont réservées à l'évêque, comme au prince ou au chef de tout l'ordre ecclésiastique ».

Il n'est pas besoin d'insister pour souligner la portée de la doctrine contenue dans la réponse que nous venons de lire. Le mot qui la termine en précise lui-même tout le sens. Jamais nous n'aurons assez présente à l'esprit cette grande vérité, que l'évêque est tout dans l'Église du Christ. Plus tard, nous lirons, dans le Supplément emprunté au commentaire sur les *Sentences*, que l'évêque est dans son église, ce que le roi est dans son royaume. Tout y dépend de lui, en ce qui est du gouvernement de cette église. Et c'est le mot que nous trouvons ici. L'évêque est appelé « le prince de tout l'ordre ecclésiastique : *tamquam principi totius ecclesiastici ordinis* ».

Le ministre ordinaire, le seul ministre du sacrement de l'Eucharistie, quant à sa consécration, c'est le prêtre. Il n'y a que le prêtre qui ait le pouvoir de consacrer l'Eucharistie. Mais tout prêtre a ce pouvoir. Ce pouvoir est donc attaché à la personne du prêtre. Faut-il entendre cela en ce sens que toute consécration de l'Eucharistie doive être faite par le prêtre considéré isolément, si l'on peut ainsi dire ? Et, à supposer que plusieurs prêtres interviennent ensemble dans la consécration d'une même hostie et d'un même calice, la consécration du sacrement serait-elle produite par eux tous ? La question est motivée par l'usage de certaines églises en Orient. Et, même dans l'Église latine, chaque fois que l'évêque ordonne des nouveaux prêtres, les prêtres nouvellement ordonnés célèbrent et consacrent en même temps que lui. Que penser de cet usage ou du fait qu'il implique ? Pouvons-nous le légitimer ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si plusieurs prêtres peuvent consacrer une seule et même hostie?

Trois objections veulent prouver que « plusieurs prêtres ne peuvent pas consacrer une seule et même hostie ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit, plus haut (q. 67, art. 6), que plusieurs ne peuuvent pas baptiser un même sujet. Or, la puissance du prêtre qui consacre n'est pas moindre que celle de l'homme qui baptise. Donc plusieurs prêtres, non plus, ne peuvent pas consacrer une seule hostie ». — La seconde objection dit que « ce qui peut être fait par un se fait inutilement par plusieurs. Or, dans les sacrements du Christ, on ne doit trouver rien d'inutile. Puis donc qu'un seul suffit à consacrer, il semble que plusieurs ne peuvent pas consacrer une seule hostie ». — La troisième objection déclare que « comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. XXVI), ce sacrement est *le sacrement de l'unité*. Or, le contraire de l'unité paraît être la multitude. Donc il ne semble pas convenir à ce sacrement que plusieurs prêtres consacrent une même hostie ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « selon la coutume de certaines églises, les prêtres, quand ils sont nouvellement ordonnés, célèbrent ensemble avec l'évêque qui les a ordonnés ». Nous avons déjà fait remarquer que cet usage est désormais universel dans l'Église.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1), le prêtre, quand il est ordonné, est constitué dans le degré de ceux qui ont reçu du Seigneur le pouvoir de consacrer, à la Cène. Et, à cause de cela, selon la coutume de certaines églises » (la coutume est maintenant universelle), « de même que les Apôtres prirent part à la Cène avec le Christ, ainsi les nouveaux ordonnés célèbrent ensemble avec l'évêque qui ordonne ». Saint Thomas ajoute qu' « il ne

suit pas de là que sur la même hostie on réitère la consécration ; parce que, selon le mot d'Innocent III (*Du mystère de l'Autel*, liv. IV, ch. xxv), l'intention de tous doit porter sur le même instant de la consécration ». Et, par suite, toutes ces consécrations des divers prêtres n'en font qu'une.

L'*ad primum* fait observer qu' « on ne lit pas que le Christ ait baptisé en même temps que les Apôtres, quand Il leur enjoignit l'office de baptiser. Et, dès lors, la raison n'est plus la même ».

L'*ad secundum* accorde que « si chacun des prêtres agissait par sa vertu propre, les autres qui célèbrent en même temps seraient superflus ou inutiles, dès qu'il s'en trouverait un qui consacre. Mais, parce que le prêtre ne consacre qu'en la personne du Christ, plusieurs *ne font qu'un dans le Christ* (*aux Galates*, ch. III, v. 28). Et c'est pourquoi il n'importe que ce sacrement soit consacré par un seul ou par plusieurs ; si ce n'est qu'il faut garder le rite de l'Église ». Et nous voyons, par cette réponse, que s'il plaisait à l'Église d'ordonner que plusieurs prêtres consacrent en même temps, non seulement le jour de l'ordination, mais aussi en temps ordinaire, rien ne s'y opposerait en droit ou en doctrine.

L'*ad tertium* répond que « l'Eucharistie est le sacrement de l'unité ecclésiastique, laquelle se considère en tant que plusieurs ne font qu'un dans le Christ », ainsi qu'il a été dit.

Le prêtre seul peut consacrer ; mais il est indifférent, en soi, qu'il n'y ait qu'un seul prêtre ou qu'il y en ait plusieurs à consacrer une même hostie. Toutefois, s'il est une circonstance, dans l'Église, où, officiellement, *plusieurs prêtres* célèbrent ensemble la même messe et consacrent le même sacrement, ce fait n'existe que pour les prêtres nouvellement ordonnés au cours de la messe célébrée par l'évêque qui les ordonne. Hors ce cas exceptionnel, chaque messe, dans l'Église latine, est célébrée distinctement par un seul prêtre. — La consécration de l'Eucharistie est donc le propre du prêtre. En est-il de même de la communion. Est-ce au seul prêtre qu'il appartient de la donner. Et, s'il s'agit de la communion

pour le prêtre lui-même qui consacre, faut-il dire qu'elle s'impose absolument. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il appartient seulement au prêtre de distribuer ce sacrement?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas seulement au prêtre de distribuer ce sacrement ». — La première arguë de ce que « le sang du Christ n'appartient pas moins à ce sacrement que le corps. D'autre part, le sang du Christ est distribué par les diacres; et, aussi bien, le bienheureux Laurent dit au bienheureux Sixte (dans l'office de saint Laurent) : *Voyez si vous avez choisi un digne ministre en celui à qui vous avez confié la dispensation du sang du Seigneur.* Donc, pour la même raison, la dispensation du corps du Seigneur n'appartient pas aux seuls prêtres ». — La seconde objection fait observer que « les prêtres sont constitués les ministres des sacrements. Or, ce sacrement se parfait dans la consécration de la matière, non dans l'usage, auquel appartient la dispensation. Il semble donc qu'il n'appartient pas au prêtre de distribuer le corps du Seigneur ». — La troisième objection en appelle au témoignage de « saint Denys, dans son livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* (ch. III, IV) », où il est « dit que ce sacrement *a une vertu perfective*, comme le chrême » ou la confirmation. « D'autre part, marquer du chrême les baptisés n'appartient pas au prêtre, mais à l'évêque. Donc il appartient aussi à l'évêque de distribuer ce sacrement, non au prêtre ».

L'argument *sed contra* apporte un texte du Droit, où « il est dit *De consecrat.*, dist. II : *Il est parvenu à notre connaissance que certains prêtres livrent à un laïque ou à une femme le corps du Seigneur pour le porter aux infirmes. Donc le concile interdit qu'une telle présomption continue désormais; mais que le prêtre par lui-même communie les infirmes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la dispen-

sation du corps du Christ appartient au prêtre, pour trois raisons. — La première est que, comme il a été dit (art. 1), lui-même consacre en la personne du Christ. Or, le Christ Lui-même, comme Il consacra son corps à la Cène, ainsi Il le donna aux autres pour qu'ils le prissent ». Cette première raison, ou plutôt le fait qu'elle évoque se lit dans la strophe du *Pange lingua*, où l'Église nous fait chanter, avec saint Thomas : *Cibum turbæ duodenæ — Se dat suis manibus :* De ses propres mains Il se donne Lui-même, en nourriture, à la troupe des Douze. Saint Thomas conclut, de ce fait, que « comme il appartient au prêtre de consacrer le corps du Christ, de même il lui appartient aussi de le distribuer. — La seconde raison est que le prêtre est constitué au milieu entre Dieu et le peuple. De même donc qu'il lui appartient d'offrir à Dieu les dons du peuple, ainsi il lui appartient de livrer au peuple les dons sanctifiés par la vertu divine. — La troisième raison est le respect qu'on doit à ce sacrement, qui fait qu'il n'est touché par aucune chose non consacrée : et voilà pourquoi le corporal et le calice sont consacrés, et, de même aussi, les mains du prêtre, pour toucher ce sacrement. Par conséquent il n'est permis à aucun autre de le toucher; sauf le cas de nécessité, comme s'il tombait par terre, ou tout autre cas de nécessité ».

L'*ad primum* explique comment « le diacre, parce qu'il est tout proche de l'ordre sacerdotal, participe quelque chose de son office, en ce sens qu'il distribue le sang », sous l'espèce du vin dans le calice; « mais non pas le corps », qu'il faudrait toucher directement, « sauf dans le cas de nécessité et sur l'ordre de l'évêque ou du prêtre. — Premièrement, parce que », nous venons de le noter, « le sang du Christ est contenu dans un vase » ou une coupe. « Il n'y a donc pas à le toucher » directement « de la part de celui qui le distribue, comme est touché le corps du Christ », sous l'espèce du pain. — « Secondement, parce que le sang désigne la rédemption qui dérive du Christ au peuple : et, aussi bien, au sang est mêlée de l'eau symbolisant le peuple. Par cela donc que les diacres se trouvent entre le prêtre et le peuple, il convient plutôt aux diacres de distribuer le sang, que de distribuer le corps ».

L'*ad secundum* redit qu' « il appartient au même de dispenser ce sacrement et de le consacrer, pour la raison qui a été marquée » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* explique excellemment pourquoi l'évêque administre seul la confirmation et l'Ordre, et non pas les autres sacrements, y compris l'Eucharistie. C'est que « comme le diacre participe en quelque manière *la vertu illuminative* qui appartient au prêtre, pour autant qu'il distribue le sang; de même, le prêtre participe *la dispensation perfective* qui appartient à l'évêque, en tant qu'il dispense ce sacrement qui perfectionne l'homme en lui-même par son union au Christ. Les autres perfections, au contraire, par lesquelles l'homme est perfectionné eu égard aux autres », telles que la perfection de la confirmation et celle de l'Ordre, « sont réservées à l'évêque ».

C'est au prêtre qu'il appartient en propre de distribuer la communion, du moins quand il s'agit du corps du Christ; pour le précieux sang, en effet, le diacre a le pouvoir de le distribuer : pratiquement, ce pouvoir n'a pas à s'exercer maintenant dans l'Église latine où la communion ne se donne que sous l'espèce du pain. En cas d'urgente nécessité et s'il était délégué par le prêtre ou par l'évêque, le diacre pourrait aussi, mais comme ministre extraordinaire, distribuer le corps du Christ. — Mais le prêtre, le célébrant, qui donc pourra le communier? Est-il dispensé de la communion, quand il célèbre; ou bien doit-il se communier lui-même. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le prêtre qui consacre est tenu de prendre ce sacrement?

Cet article est intéressant, parce qu'il touche à un point défini par le concile de Trente, et aussi à la question du sacrifice. — Trois objections veulent prouver que « le prêtre qui consacre n'est pas tenu de prendre ce sacrement ». — La première dit que « dans les autres consécrations, celui qui consacre la ma-

tière n'en use pas : c'est ainsi que l'évêque qui consacre le chrême n'en est pas oint lui-même. Or, ce sacrement consiste dans la consécration de la matière. Donc le prêtre qui l'accomplit n'est pas dans la nécessité d'en user, mais il peut licitement s'abstenir de le prendre ». — La seconde objection déclare que « dans les autres sacrements, le ministre ne se donne pas à lui-même le sacrement : et, en effet, nul ne peut se baptiser lui-même, comme il a été vu plus haut (q. 66, art. 5, *ad 4um*). Or, comme le baptême est distribué d'une façon ordonnée, pareillement aussi ce sacrement. Donc le prêtre qui l'accomplit ne doit pas le prendre de lui-même ». — La troisième objection fait observer qu' « il arrive parfois que miraculeusement le corps du Christ est vu sur l'autel sous l'apparence de la chair et le sang sous l'apparence du sang. Or, ce sang et cette chair ne sont point aptes à servir de nourriture ou de boisson; et, aussi bien, comme il a été dit plus haut (q. 75, art. 5), c'est pour cela qu'ils sont livrés sous une autre espèce ou apparence, afin de ne pas être en horreur à ceux qui les prennent. Donc le prêtre qui consacre n'est pas toujours tenu de prendre ce sacrement ».

L'argument *sed contra* apporte un texte que « nous lisons dans le concile de Tolède (XIIe, can. 5), et on le trouve quand il est traité *de la Consécration*, dist. II, chap. *Relatum : En toutes manières il faut tenir que chaque fois que le sacrificateur immole sur l'autel le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, chaque fois il doit y participer en recevant le corps et le sang* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 79, art. 5, 7), l'Eucharistie n'est pas seulement sacrement; elle est aussi sacrifice. Or, quiconque offre un sacrifice doit participer au sacrifice. C'est qu'en effet, le sacrifice extérieur qu'il offre est le signe du sacrifice intérieur par lequel lui-même s'offre à Dieu, comme le dit saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. V, VI). Et, en participant au sacrifice » extérieur, « il montre que le sacrifice intérieur se trouve en lui. — Semblablement, aussi, par cela qu'il distribue le sacrifice au peuple, il montre qu'il est, pour le peuple, le dispensateur des choses divines : auxquelles il doit lui-même

participer tout le premier, comme le dit saint Denys, au livre de *la Hiérarchie ecclésiastique*. Et c'est pourquoi, lui-même doit prendre, le premier, avant de distribuer au peuple. De là vient que nous lisons dans le chapitre précité (du concile de Tolède) : *Quel est ce sacrifice, auquel celui-là même qui sacrifie est reconnu ne point participer?* D'autre part, il participe au sacrifice, par cela même qu'il le reçoit; selon cette parole de l'Apôtre, dans la première épître aux Corinthiens, ch. x (v. 18) : *Est-ce que ceux qui mangent les victimes ne participent pas à l'autel?* Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prêtre, chaque fois qu'il consacre, prenne ce sacrement dans son intégrité », c'est-à-dire sous la double espèce du pain et du vin.

On aura remarqué, dans cet article, comment saint Thomas tout en signalant d'une façon très nette le double caractère de l'Eucharistie, comme sacrement et comme sacrifice, ne laisse pas de s'exprimer indifféremment en parlant du sacrement et du sacrifice. Nous l'avions déjà entendu nous parler de la *consécration du sacrement* pour marquer le sacrifice lui-même. Et il nous le redira expressément à l'article premier de la question suivante. De même, ici, il nous a parlé de *prendre le sacrifice* comme il aurait dit prendre le sacrement. C'est qu'en effet le sacrement n'est pas autre que *le corps du Christ immolé et son sang versé :* ce qui constitue, nous le savons déjà et saint Thomas ne va cesser de nous le redire, *le sacrifice lui-même*. Sacrifice et sacrement sont absolument identiques, dans l'Eucharistie, à considérer la réalité ou la chose qui constitue l'un et l'autre; savoir : le corps et le sang du Christ. Seulement, cette même réalité prend le nom de sacrifice, quand on l'offre à Dieu, dans l'acte même de la consécration qui la met sur l'autel; et le nom de sacrement, pour autant qu'elle est reçue par ceux-là même qui l'offrent. Et l'on voit, par là, combien il importe de ne point séparer la communion de la messe, l'une étant l'acte même qui fait qu'on participe à l'autre, ainsi que vient de nous le marquer saint Thomas. Et, sans doute, pour des raisons plausibles, les deux peuvent être séparées quand il s'agit des simples fidèles; mais, s'il s'agit du prêtre lui-même qui offre le sacrifice à l'autel, en aucune manière il ne doit séparer

l'une de l'autre, et il est même tenu, saint Thomas vient de nous le redire, à recevoir le sacrifice ou le sacrement dans son intégrité, c'est-à-dire sous la double espèce du pain et du vin.

Les objections voulaient prouver qu'il n'était point permis au prêtre célébrant, de se communier lui-même. Cette erreur a été condamnée par le concile de Trente (sess. XIII, can. x). En répondant aux objections, saint Thomas devait justifier, à l'avance, le canon du concile.

L'*ad primum* dit que « la consécration du chrême, ou de toute autre matière, n'est pas un sacrifice, comme la consécration de l'Eucharistie. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même ».

L'*ad tertium* répond que « le sacrement de baptême se parfait dans l'usage même de la matière. Et voilà pourquoi nul ne peut se baptiser lui-même, parce que, dans le sacrement, il ne se peut pas que ce soit le même qui agit et qui reçoit. De là vient aussi que, même dans le sacrement de l'Eucharistie, le prêtre ne se consacre pas lui-même, mais le pain et le vin, dans laquelle consécration le sacrement se réalise. Quant à l'usage du sacrement, il ne vient qu'après. Et c'est pourquoi le cas n'est pas le même ».

L'*ad tertium* déclare expressément que « si, d'une façon miraculeuse, le corps du Christ apparaissait sur l'autel sous les dehors de la chair, ou le sang sous les dehors du sang, il ne faudrait point les prendre » par mode de communion. « Saint Jérôme dit, en effet, sur le *Lévitique* (on le trouve dans le Droit, ch. de la Consécration, dist. II) : *S'il est une hostie qui change miraculeusement, dans la communion du Christ; comme aussi de la victime que le Christ Lui-même offrit, selon qu'Il était en Lui-même, sur l'autel de la Croix, nul n'a le droit de la manger.* — Et, en pareil cas, le prêtre ne serait point transgresseur », manquant à son devoir ; « parce que les choses qui se font par miracle ne sont pas soumises aux lois. — Toutefois », ajoute saint Thomas, « il faudrait conseiller au prêtre de consacrer à nouveau le corps et le sang du Seigneur et de les prendre » en communiant.

Le ministre du sacrement de l'Eucharistie, soit quant à la consécration de ce sacrement, soit quant à sa distribution, est le prêtre. Saint Thomas lui-même résumait excellemment la doctrine qu'il devait livrer dans ces quatre premiers articles, quand il chantait dans sa belle strophe du *Sacris solemniis* :

Sic sacrificium
Istud instituit
Cujus officium
Committi voluit
Solis presbyteris
Quibus sic congruit
Ut sumant et dent cæteris.

Le prêtre, tel est donc le ministre de l'Eucharistie. Mais pour qu'il y ait sacrement, suffira-t-il de la personne du prêtre comme tel. Ne faudra-t-il pas que le prêtre soit revêtu de certaines qualités sans lesquelles le sacrement ne serait pas. La première semble devoir être ce qu'on pourrait appeler l'union intérieure au Christ et à l'Église par la grâce sanctifiante. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : premièrement, si le prêtre qui n'est pas en état de grâce peut consacrer l'Eucharistie; la seconde, à supposer qu'il le puisse, si la messe célébrée par lui ne sera pas d'une moindre valeur que la messe célébrée par un saint prêtre. — Le premier de ces deux points de doctrine va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le mauvais prêtre peut consacrer l'Eucharistie?

Trois objections veulent prouver que « le mauvais prêtre ne peut pas consacrer l'Eucharistie ». — La première en appelle à ce que « saint Jérôme dit, *sur Sophonie* (ch. III, v. 4) : *Les prêtres qui vaquent à l'Eucharistie et distribuent le sang du Seigneur agissent d'une manière impie contre la loi du Christ, quand ils pensent que ce sont les paroles de celui qui prie et non sa vie*

qui font l'Eucharistie ; et que ce qui est nécessaire c'est la prière solennelle, non les mérites du prêtre. Il est dit, à leur sujet : Le prêtre, en quelque souillure qu'il se trouve, ne doit point s'approcher pour offrir les oblations au Seigneur. Or, le prêtre en état de péché, parce qu'il est souillé n'a ni la vie ni les mérites qui conviennent à ce sacrement. Donc le prêtre qui est pécheur ne peut pas consacrer l'Eucharistie ». — La seconde objection arguë de ce que « saint Jean Damascène dit, au livre IV (ch. XIII), que *le pain et le vin, par la venue de l'Esprit-Saint, passe surnaturellement au corps et au sang du Seigneur.* Or, le pape Gélase (I) dit et on le trouve dans les Décrets, I, q. I, ch. *Sacrosancta : Comment l'Esprit-Saint invoqué viendra-t-Il pour la consécration du divin mystère, si le prêtre qui le supplie de venir se trouve rempli d'actions criminelles?* Donc l'Eucharistie ne peut pas être consacrée par un mauvais prêtre ». — La troisième objection dit que « ce sacrement est consacré par la bénédiction du prêtre. Or, la bénédiction du prêtre pécheur n'est point efficace pour la consécration de ce sacrement, puisqu'il est écrit (Malachie, ch. II, v. 2) : *Je maudirai vos bénédictions.* Et saint Denys dit, dans l'épître *au moine Démophile : Celui qui n'est pas illuminé* (par la grâce) *est déchu de l'ordre sacerdotal. Celui-là me semble à moi audacieux, s'il met la main aux choses du sacerdoce et ose prononcer sur les divins symboles, voulant imiter le Christ, je ne dirai pas des prières, mais d'immondes infamies.*

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin » (ou plutôt de Paschasius), « dans le livre *Du corps du Seigneur* », où il est « dit (ch. XII) : *Au sein de l'Église catholique, dans le mystère du corps et du sang du Seigneur, rien de plus n'est fait par le bon prêtre, rien de moins par le mauvais prêtre, attendu que ce n'est point dans le mérite de celui qui consacre, mais dans la parole du Créateur et de la vertu de l'Esprit-Saint que tout se fait* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1, 2, 3), le prêtre consacre ce sacrement, non par sa vertu propre, mais comme ministre du Christ en la personne de qui il consacre ce sacrement. Or, quelqu'un ne cesse point d'être ministre du Christ par cela même qu'il est mauvais. Le Seigneur, en effet, a de bons et de mauvais minis-

tres ou serviteurs. Aussi bien, en saint Mathieu, ch. XXIV (v. 45), le Seigneur dit : *Quel est, pensez-vous, le serviteur fidèle et prudent*, etc. ; et, après, Il ajoute : *Si ce mauvais serviteur dit dans son cœur*, etc. Et l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 1) : *Que l'homme nous considère comme les ministres du Christ;* et cependant il ajoute ensuite : *Je n'ai rien sur ma conscience : mais je ne suis pas justifié en cela.* Il était donc certain d'être le ministre du Christ; et cependant il n'était pas certain d'être juste. Par conséquent, quelqu'un peut être ministre du Christ, bien qu'il ne soit pas en état de justice. Cela même, d'ailleurs, appartient à l'excellence du Christ, à qui, comme au vrai Dieu, servent non seulement les biens mais aussi les maux qui sont ordonnés par sa providence à sa gloire. D'où il suit manifestement que les prêtres, même s'ils ne sont pas justes, mais pécheurs, peuvent consacrer l'Eucharistie ». — Le point de doctrine dont il s'agissait ici se rattache à la question générale déja traitée à l'article 5 de la question 64. Il eût donc suffi, pour le résoudre, de lui appliquer, d'un mot, la doctrine exposée en l'endroit précité. Toutefois, en raison du respect que nous devons au grand sacrement de l'Eucharistie et qui semble s'opposer d'une manière plus spéciale à ce qu'un mauvais ministre puisse le consacrer, saint Thomas a voulu multiplier les preuves que fournit la Sainte Écriture pour établir que la méchanceté du ministre ne saurait être un obstacle à l'action du Christ dans la consécration de ce sacrement.

L'*ad primum* répond que « saint Jérôme, par les paroles que citait l'objection, réprouve l'erreur des prêtres qui croyaient qu'ils pouvaient dignement consacrer l'Eucharistie par cela seul qu'ils étaient prêtres, même s'ils étaient pécheurs. Et saint Jérôme l'exclut par cela que ceux qui ont quelque tache ont défense d'approcher de l'autel (*Lévitique*, ch. XXI, v. 17 et suiv.). Mais cela ne fait pas que, s'ils approchent, ils n'offrent un vrai sacrifice ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « avant les paroles en question, le pape Gélase dit : *La très sainte religion qui contient la discipline catholique exige pour elle un tel respect que nul ne doit oser en approcher sinon avec une conscience pure.* Par où l'on voit

manifestement que son intention est que le prêtre pécheur ne doit pas approcher de ce sacrement. Lors donc qu'il ajoute : *Comment l'Esprit-Saint appelé viendra-t-Il?* il faut entendre que l'Esprit-Saint ne vient point par le mérite du prêtre, mais par la vertu du Christ dont le prêtre profère les paroles ».

L'*ad tertium* déclare que « comme la même action peut être mauvaise en tant qu'elle se fait avec l'intention mauvaise du ministre ou du serviteur, et bonne en tant qu'elle se fait avec l'intention bonne du maître, ainsi la bénédiction du prêtre pécheur, en tant qu'elle se fait par lui indignement, est digne de malédiction et doit être tenue pour une infâmie ou un blasphème, non pour une prière; mais en tant qu'elle est proférée en la personne du Christ, elle est sainte et efficace. C'est, du reste, pour cela qu'il est dit intentionnellement » dans le texte cité par l'objection : « *Je maudirai vos bénédictions* ».

L'état de grâce n'est pas requis pour que la consécration soit valide : même un mauvais prêtre peut validement consacrer. — Mais la messe célébrée ainsi par un mauvais prêtre aura-t-elle la même valeur que la messe célébrée par un bon prêtre? Cette dernière n'aura-t-elle pas une efficacité plus grande? On comprend aisément l'importance d'une telle question. Au point de vue pratique et pour l'instruction des fidèles, cette importance est souveraine. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la messe du prêtre mauvais a moins de valeur que la messe du prêtre bon?

Trois objections veulent prouver que « la messe du prêtre mauvais n'a pas moins de valeur que la messe du prêtre bon ». — La première arguë un texte de « saint Grégoire, dans le *Régistre* », où il est « dit : *Hélas! combien grand est le péril où tombent ceux qui croient que les mystères divins peuvent être sanc-*

tifiés plus par les uns que par les autres, alors que c'est un seul et même Esprit-Saint qui sanctifie par son action cachée et invisible. Or, ce sont ces mystères cachés qui sont célébrés dans la messe. Donc la messe du mauvais prêtre n'a pas moins de valeur que la messe du bon ». — La seconde objection fait remarquer que « comme le baptême est donné par le ministre dans la vertu du Christ qui baptise, de même aussi ce sacrement est consacré dans la personne du Christ. Or, un meilleur baptême n'est point donné par un meilleur ministre ; comme il a été vu plus haut (q. 64, art. 1, *ad* 2um). Donc la messe non plus n'est pas meilleure quand elle est célébrée par un meilleur prêtre » — La troisième objection dit que « comme les mérites des prêtres diffèrent selon le bon et le meilleur ; de même aussi selon le bon et le mauvais. Si donc la messe du prêtre meilleur est meilleure, il s'ensuit que la messe du mauvais prêtre sera mauvaise. Or, ce n'est pas admissible ; parce que la malice des ministres ne peut pas rejaillir sur les mystères du Christ : ainsi que le dit saint Augustin, au livre *Du Baptême* (*contre les Donatistes*, ch. XII). Donc la messe du prêtre meilleur n'est pas meilleure ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « on trouve » dans le Droit « I, q. 1 : *Plus les prêtres seront dignes, plus ils seront facilement exaucés dans les nécessités pour lesquelles ils supplient* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans la messe, deux choses sont à considérer ; savoir : le sacrement lui-même, qui est la chose principale ; et les prières qui se font, dans la messe, pour les vivants et pour les morts. S'il s'agit du sacrement lui-même » (on remarquera, une fois de plus, que, pour saint Thomas, le sacrement et le sacrifice ne font qu'un, ou plutôt, comme nous l'allons voir au début de la question suivante, que le sacrifice n'est pas autre que la célébration même du sacrement), « la messe du mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle du bon : car de part et d'autre c'est le même sacrement qui s'opère. Quant à la prière qui se fait dans la messe, elle peut, elle aussi, être considérée d'une double manière. D'abord, en tant qu'elle a son efficacité de la

dévotion du prêtre qui prie. Et, ainsi, il n'est pas douteux que la messe du prêtre meilleur est plus fructueuse. D'une autre manière, en tant que la prière est proférée, dans la messe, par le prêtre, en la personne de toute l'Église, dont le prêtre est le ministre : ministère qui demeure même dans les pécheurs, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. précéd.), au sujet du ministère du Christ » qui se continue dans l'homme même en état de péché. « Aussi bien, de ce chef, non seulement est fructueuse la prière du prêtre pécheur, dans la messe ; mais aussi toutes les autres prières qu'il fait dans les offices ecclésiastiques, dans lesquels il gère la personne de l'Église. Mais ses prières privées ne sont pas fructueuses, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 9) : *Celui qui détourne son oreille pour ne pas entendre la loi, aura sa prière exécrable* ». — La doctrine que nous venons de lire dans cet article, confirme de tout point celle que nous avions exposée à propos des articles 5 et 7 de la question 79, sur la valeur du sacrifice.

L'*ad primum* répond que « saint Grégoire parle, en cet endroit, de la sainteté du sacrement divin », qui est indépendante, évidemment, de la sainteté du ministre qui le consacre.

L'*ad secundum* fait observer que « dans le sacrement de baptême ne se font pas des prières solennelles pour tous les fidèles, comme dans la messe. Et c'est pourquoi, de ce chef, il n'y a pas de similitude. La similitude vaut quant à l'effet du sacrement », lequel ne dépend pas de la sainteté du ministre, dans le baptême comme dans l'Eucharistie.

L'*ad tertium* déclare que « la vertu de l'Esprit-Saint, qui, par l'unité de la charité, rend communs entre eux les biens des membres du Christ, fait que le bien privé qui est dans la messe du bon prêtre, est fructueux pour les autres. Mais le mal privé d'un homme ne peut pas nuire à un autre, si ce n'est par quelque consentement, comme le dit saint Augustin dans son livre *contre Parménien* » (liv. II, ch. XVII, XXI).

L'union intérieure au Christ et à l'Église ou l'état de grâce n'est point nécessaire pour la validité et la fructueuse administration du sacrement de l'Eucharistie. En est-il de même de

l'union extérieure, c'est-à-dire de la communion de l'Église? Le prêtre qui est séparé de l'Église par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, peut-il validement consacrer? Celui qui est dégradé le peut-il? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si les hérétiques et les schismatiques et les excommuniés peuvent consacrer?

Trois objections veulent prouver que les « hérétiques et les schismatiques et les excommuniés ne peuvent pas consacrer ». — La première arguë de ce que « saint Augustin dit que *Hors de l'Église catholique il n'y a point place pour le vrai sacrifice.* Et saint Léon (I), pape, dit (ép. LXXX ch. II), on le trouve dans les Décrets, I, q. I : *Autrement* (savoir que dans l'Église, qui est est le corps du Christ), *les sacerdoces ne sont point ratifiés, les sacrifices ne sont point vrais.* Or, les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés sont séparés de l'Église. Donc ils ne peuvent pas faire le vrai sacrifice ». — La seconde objection fait remarquer que « comme on le lit au même endroit (Cause I, q. I), le pape Innocent (I) dit : *Les Ariens et autres pestes de même nature, parce que nous avons reçu leurs laïques sous l'image de la pénitence, ne doivent pas avoir leurs clercs reçus avec la dignité du sacerdoce ou d'aucun autre mystère : nous leur permettons seulement d'être tenus pour baptisés.* Or, nul ne peut consacrer l'Eucharistie, si ce n'est avec la dignité du sacerdoce. Donc les hérétiques, et autres de même nature, ne peuvent point faire l'Eucharistie ». — La troisième objection dit que « celui qui est hors de l'Église ne semble pas pouvoir faire quelque chose en la personne de toute l'Église. Or, le prêtre qui consacre l'Eucharistie, fait cela en la personne de toute l'Église : on le voit par ceci, qu'il propose toutes les prières en la personne de l'Église. Donc il semble que ceux qui sont hors de l'Église, savoir les hérétiques et les schismatiques et les excommuniés ne peuvent pas consacrer l'Eucharistie ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Augustin, dans le livre II *contre Parménien* (ch. XIII), dit : *Comme le baptême, en eux,* c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, *demeure l'ordination intacte.* Or, c'est par la vertu de l'ordination que le prêtre peut consacrer l'Eucharistie. Donc les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, puisqu'en eux l'ordination demeure intacte, peuvent, semble-t-il, consacrer l'Eucharistie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il en est qui ont dit (Hugues de Saint-Victor, VI, XI ; le Maître des *Sentences*, IV, XIII) que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, parce qu'ils sont hors de l'Église, ne peuvent pas faire ce sacrement. — Mais », poursuit le saint Docteur, « en cela ils se trompent. C'est que, comme le dit saint Augustin, au livre II *contre Parménien* (ch. XIII), *autre chose est ne pas avoir quelque chose en aucune manière, autre chose ne pas l'avoir d'une manière droite.* Et, de même, *autre chose est ne pas donner, autre chose ne pas donner comme il faut.* Ceux-là, donc, qui, existant dans l'Église, ont reçu le pouvoir de consacrer, dans l'ordination du sacerdoce, ont régulièrement le pouvoir, mais ils n'en usent pas régulièrement, si, dans la suite, par l'hérésie ou le schisme ou l'excommunication, ils sont séparés de l'Église. Quant à ceux qui sont ordonnés, ainsi séparés, ils n'ont pas le pouvoir d'une manière régulière pas plus qu'ils n'en usent régulièrement. Toutefois, que les uns et les autres aient le pouvoir, on le voit par ceci, que, comme le dit saint Augustin, au même endroit, s'ils reviennent à l'unité de l'Église, on ne les ordonne pas de nouveau, mais ils sont reçus dans leurs ordres. Et parce que la consécration de l'Eucharistie est un acte qui suit le pouvoir d'ordre, ceux qui sont séparés de l'Église par l'hérésie, ou le schisme, ou l'excommunication, peuvent consacrer l'Eucharistie, laquelle, consacrée par eux, contient le vrai corps et le sang du Christ. Mais, cependant, ils ne font pas cela d'une manière régulière ; et ils pèchent en le faisant. D'où il suit qu'ils ne perçoivent pas le fruit du sacrifice, qui est le sacrifice spirituel ». S'ils consacrent, la consécration sera valide, mais illicite. Et parce qu'il est illicite, leur

acte sacrificateur ne saurait être, de leur part, agréable à Dieu; en sorte qu'il y aura bien sacrifice réel et eucharistique; mais il n'y aura pas, pour eux, ou de leur part, sacrifice spirituel.

L'*ad primum* reproduit en résumé et de façon très précise toute cette doctrine du corps de l'article, en même temps qu'il explique l'objection. « Les autorités citées et autres semblables doivent s'entendre en ce sens que le sacrifice n'est pas offert régulièrement », ou licitement « hors de l'Église. D'où il suit que, hors de l'Église, il ne peut pas y avoir de sacrifice spirituel qui est vrai de la vérité du fruit » perçu, « bien qu'il soit vrai de la vérité du sacrement : de même aussi qu'il a été dit plus haut (q. 80, art. 3), que le pécheur reçoit le corps du Christ sacramentellement, mais non spirituellement ».

L'*ad secundum* dit que « seul le baptême est permis et ratifié pour les hérétiques et les schismatiques, parce qu'ils peuvent licitement baptiser dans le cas ou l'article de la nécessité. Mais, en aucun cas, ils ne peuvent licitement consacrer l'Eucharistie ou conférer les autres sacrements ». — La raison de cette différence est que sans le baptême nul ne peut être sauvé; tandis qu'on peut être sauvé sans la réception effective de l'Eucharistie ou des autres sacrements.

L'*ad tertium* distingue entre la double personnalité que gère le prêtre à l'autel : celle du Christ; et celle de l'Église. « Le prêtre, à la messe, parle, quand il prie, en la personne de l'Église, selon qu'il est dans son unité. Mais, dans la consécration du sacrement, il parle en la personne du Christ, dont il tient, en cela, la place, par le pouvoir d'ordre. Si donc un prêtre, séparé de l'Église, célèbre le messe : comme il ne perd pas le pouvoir d'ordre, il consacre le vrai corps et le sang du Christ; mais parce qu'il est séparé de l'Église, ses prières n'ont pas d'efficace ».

Les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés peuvent validement consacrer; mais ils ne le peuvent pas licitement. Que penser des prêtres que l'Église a dégradés. Peuvent-ils, eux aussi, consacrer validement. Saint Thomas va nous répondre, à l'article qui suit.

Article VIII.

Si le prêtre dégradé peut faire ce sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « le prêtre dégradé ne peut pas faire ce sacrement ». — La première en appelle à ce que « nul ne peut faire ce sacrement, si ce n'est par la puissance de consacrer qu'il possède. Or, *le dégradé n'a plus la puissance de consacrer, bien qu'il ait la puissance de baptiser*, comme le dit le canon (Append. de Gratien, Cause I, q. I). Donc il semble que le prêtre dégradé ne peut pas consacrer l'Eucharistie ». — La seconde objection déclare que « celui qui donne peut aussi enlever. Or, l'évêque donne au prêtre le pouvoir de consacrer, en l'ordonnant. Donc aussi il peut le lui enlever, en le dégradant ». — La troisième objection fait observer que « le prêtre, par la dégradation, ou bien perd la puissance de consacrer, ou la seule exécution. Ce n'est pas la seule exécution, parce que, dans ce cas, le dégradé ne perdrait pas plus que l'excommunié, qui est privé de l'exécution. Donc il semble qu'il perd le pouvoir de consacrer. Et, par suite, il semble qu'il ne peut pas faire ce sacrement ».

L'argument *sed contra* s'autorise de « saint Augustin » qui, « dans le second livre *contre Parménien* (ch. XIII), prouve que *ceux qui ont apostasié la foi ne sont pas privés du baptême, par ceci, que s'ils reviennent en faisant pénitence, le baptême n'est pas redonné, ce qui montre qu'il ne peut pas être perdu*. Or, pareillement, un dégradé, s'il est réconcilié, ne doit pas être ordonné de nouveau. Donc il n'a point perdu le pouvoir de consacrer. Et, par suite, le prêtre dégradé peut faire ce sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le pouvoir de consacrer l'Eucharistie appartient au caractère de l'ordre sacerdotal. Or, chaque caractère, parce qu'il est donné avec une certaine consécration, est indélébile, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 63, art. 5); comme, du reste, les consécrations de n'importe quelles choses sont perpétuelles et ne peuvent

ni être perdues ni être réitérées. Il suit de là manifestement que le pouvoir de consacrer n'est point perdu par la dégradation. Saint Augustin dit, en effet, au livre II *contre Parménien* (ch. XIII) : *L'un et l'autre*, savoir le baptême et l'Ordre, *est un sacrement, et tous deux sont donnés à l'homme avec une certaine consécration : l'un, quand l'homme est baptisé; l'autre, quand l'homme est ordonné. C'est pourquoi il n'est point permis aux catholiques de réitérer l'un ou l'autre.* Par où l'on voit que le prêtre dégradé peut faire ce sacrement ».

L'*ad primum* dit que « le canon dont il s'agit ne parle pas en affirmant, mais en s'enquérant; comme on peut le voir par le contexte ».

L'*ad secundum* déclare que « l'évêque ne donne point le pouvoir de l'ordre sacerdotal par sa propre vertu, mais d'une façon instrumentale, comme ministre de Dieu : et l'effet produit par Dieu ne peut pas être enlevé par l'homme, selon cette parole marquée en saint Mathieu, ch. XIX (v. 6) : *Ceux que Dieu a unis, que l'homme ne les sépare pas.* Et c'est pourquoi l'évêque ne peut pas enlever ce pouvoir; pas plus que celui qui baptise ne peut enlever le caractère du baptême ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'excommunication est » une peine « médicinale. A cause de cela, l'exécution du pouvoir sacerdotal n'est pas enlevée aux excommuniés comme à tout jamais; ce n'est que pour un temps, en vue de leur correction. Les dégradés, au contraire, se voient privés de cette exécution pour toujours comme à tout jamais condamnés ». — On voit, par là, combien les deux peines diffèrent quoiqu'elles portent toutes deux sur le même objet, qui est la privation de l'exécution du pouvoir d'ordre.

L'union extérieure, la communion extérieure avec l'Église n'est pas de nécessité pour la validité de la consécration eucharistique. Les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés, et même les dégradés, ont toujours le pouvoir de consacrer, bien qu'il ne leur soit pas permis d'en user. Mais, s'ils en usent, si, bien qu'ils n'en aient pas le droit, ils consacrent, est-il permis aux fidèles de participer à leur action. Peut-on

entendre leur messe et recevoir d'eux la communion sacramentelle. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article IX.

Si quelqu'un peut licitement recevoir la communion de prêtres hérétiques, ou excommuniés, ou même pécheurs, et entendre la messe dite par eux?

Trois objections veulent prouver qu' « on peut licitement recevoir la communion de prêtres hérétiques, ou excommuniés, ou même pécheurs, et entendre la messe dite par eux ». — La première est une parole expresse de « saint Augustin, *contre Pétilien* » (liv. III, chap. IX), où il est « dit : *que nul ne s'éloigne des sacrements, qu'il s'agisse d'un homme bon ou d'un homme mauvais* » qui les administre. « Or, les prêtres, bien qu'ils soient pécheurs et hérétiques ou excommuniés, font un vrai sacrement. Donc il semble qu'on ne doit pas éviter de recevoir d'eux la communion ou d'entendre leur messe ». — La seconde objection déclare que « le corps du Christ véritable est la figure de son corps mystique, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 67, art. 2). Or, les prêtres dont il s'agit consacrent le vrai corps du Christ. Donc il semble que ceux qui sont du corps mystique du Christ peuvent communier à leurs sacrifices ». — La troisième objection fait observer que « beaucoup de péchés sont plus graves que la fornication. Or, il n'est pas défendu d'entendre les messes des prêtres qui commettent d'autres péchés. Donc il ne doit pas être défendu, non plus, d'entendre les messes des prêtres fornicateurs ». Nous allons voir, au corps de l'article, le sens et la portée de cette objection.

L'argument *sed contra* apporte « le canon de la dist. XXXII », où il est « dit : *Que nul n'entende la messe du prêtre dont il sait, à n'en pas douter, qu'il a une concubine.* Et saint Grégoire dit, au livre III des *Dialogues* (ch. XXXI), que *le père perfide envoya à son fils* » (il s'agit de S. Herménégilde et de son père) « *un*

évêque arien, pour qu'il reçût de sa main la communion d'une consécration sacrilège. Mais l'homme fidèle à Dieu repoussa comme il le devait l'évêque arien venu à lui ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 5, *ad 1um*; art 7), les prêtres, s'ils sont hérétiques, ou schismatiques, ou excommuniés, ou même pécheurs, quoiqu'ils aient le pouvoir de consacrer l'Eucharistie, n'ont pas cependant le droit d'en user, mais pèchent quand ils en usent. Or, quiconque communique avec un autre dans le péché, participe à son péché; et aussi bien dans la deuxième épître canonique de saint Jean (v. 11), nous lisons que *celui qui lui dira*, à un hérétique, *salut, communique à ses œuvres mauvaises*. Il suit de là qu'il n'est point permis de recevoir des prêtres susdits la communion ou d'entendre leur messe. — Toutefois, il y a une différence entre ces diverses sectes. Car les hérétiques et les schismatiques et les excommuniés sont, par une sentence de l'Église, privés de l'exécution de consacrer. Et c'est pourquoi pèche quiconque entend leur messe ou reçoit d'eux les sacrements », sauf le sacrement de baptême, en cas de nécessité, comme il a été dit. — « Mais, tous les pécheurs ne sont point, par une sentence de l'Église, privés de l'exécution de ce pouvoir. D'où il suit que bien qu'ils soient suspens pour ce qui est de la sentence divine, ils ne le sont pas cependant par rapport aux autres par la sentence de l'Église. Et c'est pourquoi, jusqu'à la sentence de l'Église, il est permis de recevoir d'eux la communion et d'entendre leur messe. Aussi bien, sur cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 11) *avec ces hommes-là il ne faut même pas prendre sa nourriture*, la glose de saint Augustin dit : *En disant cela, il n'a pas voulu que l'homme soit jugé par l'homme sur un simple soupçon, ou même par l'usurpation d'un jugement extraordinaire*; *mais plutôt, en vertu de la loi de Dieu, selon l'ordre de l'Église, soit que le coupable ait avoué lui-même, soit qu'il ait été accusé et convaincu* ».

On aura remarqué la différence signalée ici par saint Thomas entre le premier groupe des prêtres qui célébreraient illicitement, et la seconde catégorie. Pour les premiers, héré-

tiques, schismatiques, excommuniés, dès là qu'il leur est *publiquement* défendu, par l'Église, de consacrer, et dans la mesure où cela leur est ainsi défendu, nul ne peut, sans pécher, assister à leur messe ou recevoir d'eux les sacrements : ce serait, en effet, participer à leur péché manifeste, comme nous l'a dit saint Thomas. Il n'en est pas de même pour les ministres que l'état de péché rend indignes de célébrer. Il leur est bien defendu de célébrer, de par Dieu, quant au for de leur conscience. Mais tant que cela ne leur est pas défendu par un jugement et une sentence de l'Église au for extérieur, nul n'est tenu de les éviter, sous peine de péché, quand ils s'acquittent des actes de leur ministère.

L'*ad primum* explique qu' « en cela même que nous évitons d'entendre la messe de tels prêtres ou de recevoir d'eux la communion, nous ne dédaignons pas les sacrements de Dieu, mais, bien plutôt, nous les vénérons. Et, aussi bien, l'hostie consacrée par de tels prêtres doit être adorée, et, si elle est gardée en réserve, elle peut licitement être reçue d'un prêtre légitime. Ce que nous fuyons, c'est la faute de ceux qui administrent les sacrements d'une manière indigne ».

L'*ad secundum* fait une nouvelle application, ici, d'un beau point de doctrine déjà exposé plus haut. « L'unité du corps mystique est le fruit du corps véritable perçu » : c'est en recevant le corps du Christ dans son sacrement, que nous nous incorporons excellemment à l'unité de son corps mystique. « Mais ceux qui reçoivent ou administrent indignement » le corps véritable du Christ dans son sacrement, « sont privés du fruit » qu'il est destiné à produire, « comme il a été dit plus haut (art. 7; q. 80, art. 4). Et c'est pourquoi le sacrement ne doit pas être reçu de leur dispensation par ceux qui sont dans l'unité de l'Église ». Ce serait, en effet, aller contre la raison de signe qui est essentielle au sacrement; et, par suite, commettre ou approuver une sorte de sacrilège : l'acte qu'on ferait affirmerait extérieurement une unité qui n'existe pas intérieurement.

L'*ad tertium* dit que « si la fornication, en effet, n'est pas plus grave que d'autres péchés, toutefois les hommes y sont

plus enclins, en raison de la concupiscence de la chair. Et c'est pourquoi, d'une manière spéciale, pour détourner les prêtres de ce péché, l'Église a défendu qu'on entende la messe d'un prêtre concubinaire. — Mais cela doit s'entendre du concubinaire notoire : soit par la sentence portée contre celui qui a été convaincu; ou par l'aveu fait en justice; ou quand le péché ne peut en aucune manière être tenu caché ».

L'Église, dans le Code où elle a fixé son droit, formule comme il suit la défense que vient de justifier saint Thomas. « Canon 2261. — § 1 : L'excommunié ne peut pas licitement faire et administrer les sacrements et les sacramentaux, sauf les exceptions suivantes. — § 2. Les fidèles, à la réserve de ce qui est prescrit dans le § 3, peuvent toutes les fois qu'ils ont une juste cause de le faire, demander à un excommunié les sacrements et les sacramentaux, surtout s'il n'y a pas d'autres ministres; et, dans ce cas, l'excommunié qui est requis peut administrer ce qu'on lui demande, sans être obligé en aucune manière de s'enquérir de la cause qui motive la demande. — § 3. Mais, s'il s'agit d'excommuniés devant être évités, ou même des autres excommuniés, après qu'est intervenue une sentence condamnatoire ou déclaratoire, les fidèles ne peuvent leur demander que dans le seul péril de mort, soit l'absolution sacramentelle, soit aussi, pour le cas où tout autre ministre ferait défaut, les autres sacrements et sacramentaux ».

Nous avons considéré les divers points qui touchaient à la nature ou à la qualité du ministre pour le sacrement de l'Eucharistie. Il nous reste à examiner un dernier point au sujet du ministre de l'Eucharistie : celui de savoir à quoi il est tenu, en tant que tel, en tant que prêtre, dans l'ordre de la célébration de ce sacrement. Par le seul fait qu'il est prêtre, est-il tenu de célébrer quelquefois, ou bien peut-il, si aucune raison extrinsèque ne l'y oblige, comme, par exemple, le soin des âmes dont il aurait la charge, ou tout autre motif, s'abstenir complètement de la célébration des saints mystères. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

S'il est permis au prêtre de s'abstenir entièrement de la consécration de l'Eucharistie ?

Trois objections veulent prouver qu' « il est permis au prêtre de s'abstenir totalement de la consécration de l'Eucharistie ». — La première dit que « comme il appartient à l'office du prêtre de consacrer l'Eucharistie ; de même, aussi, de baptiser et d'être ministre dans les autres sacrements. Or, le prêtre n'est pas tenu de vaquer au ministère dans les autres sacrements, si ce n'est en raison de la charge des âmes qu'il a assumée. Donc il semble qu'il n'est tenu aussi à consacrer l'Eucharistie, que s'il a charge d'âmes ». — La seconde objection déclare que « nul n'est tenu de faire que ce qui lui est permis ; sans quoi il serait perplexe. Or il n'est point permis au prêtre pécheur, ou aussi au prêtre excommunié, de consacrer l'Eucharistie, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 5, *ad 1um* ; art. 7). Donc il semble que ceux-là ne sont pas tenus à célébrer. Et, par suite, les autres non plus ; sans quoi la faute des uns serait à leur avantage ». — La troisième objection arguë de ce que « la dignité sacerdotale ne se perd point par l'infirmité venue après. Le pape saint Gélase (I) dit, en effet, et on le trouve dans les *Décrets*, dist. LV : *De même que les canons ne souffrent pas que viennent au sacerdoce les faibles de corps ; de même, si quelqu'un a été constitué prêtre et si ensuite il est mis à mal, il ne peut point perdre ce qu'il a reçu quand il était en parfaite santé.* Or, il arrive parfois qu'après avoir reçu l'ordre de la prêtrise il en est qui encourent des défauts » corporels « qui les empêchent de célébrer : comme la lèpre, ou le mal caduc, ou autre chose de ce genre. Donc il ne semble pas que les prêtres soient tenus à célébrer ».

L'argument *sed contra* est un texte fort expressif de « saint Ambroise » ou plutôt de saint Anselme qui, « dans une prière (Prière XXXIII), a ces paroles : *C'est chose grave que nous ne venions pas à votre table avec un cœur pur et des mains innocen-*

tes. Mais c'est chose plus grave encore, si, par crainte du péché, nous laissons aussi le sacrifice ».

Au corps de l'article, saint Thomas signale d'abord l'opinion de ces « quelques-uns » qui « ont dit que le prêtre peut entièrement d'une manière licite s'abstenir de la consécration, à moins qu'il ne soit tenu, par la charge qui lui est confiée, de célébrer pour le peuple et de donner les sacrements. — Mais, reprend saint Thomas, c'est là chose dite sans raison. C'est qu'en effet », poursuit le saint Docteur, élevant ce débat jusqu'à la hauteur même de Dieu, « chacun est tenu d'user de la grâce qui lui a été donnée, quand c'est opportun ; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. I) : *Nous vous exhortons de ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu.* Or, l'opportunité d'offrir le sacrifice ne se considère pas seulement eu égard aux fidèles du Christ à qui l'on doit administrer les sacrements ; mais, principalement, eu égard à Dieu, à qui, dans la consécration de ce sacrement, est offert le sacrifice : *principaliter per comparationem ad Deum, cui, in consecratione hujus sacramenti, sacrificium offertur.* Il s'ensuit qu'il n'est pas permis au prêtre, même s'il n'a pas charge d'âmes, de laisser entièrement la célébration » de ce sacrement ; « mais il semble qu'à tout le moins il est tenu de célébrer aux principales fêtes, et surtout aux jours où les fidèles ont coutume de communier. Et de là vient qu'au second livre des *Machabées*, ch. IV (v. 14), il est dit contre certains prêtres, qu'*ils ne s'occupaient plus de servir à l'autel, méprisant le Temple et négligeant les sacrifices* ». Si le reproche atteignait les prêtres de l'ancien culte, combien plus il doit atteindre ceux qui délaisseraient le culte nouveau, où la victime immolée n'est pas autre que Jésus-Christ Lui-même. — L'Église a déclaré, dans son nouveau Code, canon 805, que « tous les prêtres sont tenus par l'obligation de célébrer plusieurs fois dans l'année ; les évêques et les supérieurs religieux doivent veiller à ce que les prêtres célèbrent la messe au moins tous les dimanches et les fêtes de précepte ».

L'*ad primum* fait observer que « les autres sacrements se parfont dans l'usage des fidèles » ou pour autant qu'on les leur applique. « Et c'est pourquoi leur administration ne s'impose

qu'à celui qui a charge de veiller sur les fidèles. Mais ce sacrement » qui nous occupe, « se parfait dans la consécration de l'Eucharistie, dans laquelle le sacrifice est offert à Dieu : *Hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae in qua sacrificium Deo offertur*. Et le prêtre est obligé à offrir ce sacrifice en vertu de l'ordre qu'il a reçu ». — On aura remarqué, dans cet *ad primum*, la déclaration expresse de saint Thomas, que nous avions déjà trouvée au corps de l'article, que c'est au moment où ce sacrement se réalise par la consécration que le sacrifice est offet à Dieu. Il n'y a donc pas à subtiliser ou à épiloguer. La pensée de saint Thomas est expresse. L'oblation du sacrifice consiste essentiellement et proprement dans le fait même de la consécration de l'Eucharistie qui constitue la réalité même du sacrement. Nous allons retrouver cette doctrine à l'article premier de la question suivante.

L'*ad secundum* dit que « le prêtre pécheur, si, par la sentence de l'Église, il est privé de l'exécution de l'ordre, soit purement et simplement, soit pour un temps déterminé, est rendu impuissant à offrir le sacrifice; et, par suite, l'obligation est enlevée. Et ceci est, pour lui, un dommage dans l'ordre des fruits spirituels, plutôt qu'un avantage », comme semblait le supposer l'objection. — « Si, au contraire, il n'est pas privé du pouvoir de célébrer, il n'est pas délié de son obligation. Et, cependant, il n'est point perplexe », comme le supposait l'objection ; parce qu'il peut se repentir de son péché et célébrer ».

L'*ad tertium* déclare que « la faiblesse ou la maladie survenant à l'ordre sacerdotal, n'enlève point l'ordre. Toutefois, elle empêche l'exécution de l'ordre, quant à la consécration de l'Eucharistie. Quelquefois, c'est en raison de l'impossibilité de l'exécution : comme si le sujet est privé des yeux, ou des doigts, ou de l'usage de la langue. Quelquefois, c'est en raison du péril : comme si le sujet souffrait du mal caduc, ou aussi de n'importe quelle aliénation mentale. Quelquefois, c'est en raison du dégoût » que le mal inspire : « ainsi en est-il du lépreux, qui ne doit pas célébrer en public ; il peut cependant dire la messe en secret, à moins que la lèpre ne l'ait à ce point

envahi que par la corrosion des membres elle ne l'ait rendu impuissant à cela ».

Le ministre du sacrement de l'Eucharistie est le prêtre. Seul, le prêtre peut consacrer ce sacrement, de façon cependant qu'en certains cas, même dans le rite de l'Église latine, par exemple le jour d'une ordination, il peut y avoir plusieurs prêtres, l'évêque et les nouveaux ordonnés, à consacrer une seule et même hostie. C'est encore le prêtre, et le prêtre seul, qui peut, à titre de ministre ordinaire, distribuer aux fidèles le corps du Christ. Le prêtre qui célèbre est toujours tenu de se communier lui-même : ce n'est jamais qu'après s'être communié lui-même, qu'il peut communier les fidèles. En dehors du caractère sacerdotal, il n'est pas de nécessité pour la validité et même la valeur du sacrifice, que le prêtre soit en état de grâce ; cependant, il commettrait un énorme péché, s'il célébrait avec la conscience de n'être pas en état de grâce, et il se priverait lui-même du fruit du sacrifice. Il n'est pas, non plus, de nécessité qu'on appartienne extérieurement à l'Église catholique, en sorte qu'un prêtre validement ordonné peut, même après être tombé dans l'hérésie ou le schisme, ou avoir encouru l'excommunication ou même la dégradation, consacrer validement ; mais il pèche, en le faisant, parce qu'il n'a plus le droit d'user de son pouvoir. D'où il suit qu'il n'est point permis de participer aux saints mystères célébrés par un tel prêtre ; et il ne serait même point permis d'y participer s'il s'agissait d'un prêtre en état de péché mortel que l'Église aurait publiquement dénoncé. Tout prêtre, par le seul fait qu'il est prêtre et quand bien même il n'ait pas charge d'âmes, est tenu de célébrer de temps en temps, au moins aux principales fêtes de l'année.

Une dernière question, au sujet de l'Eucharistie, nous reste à examiner. C'est la question du rite ou de la célébration de ce divin sacrement, considérée en elle-même. C'est, plus spécialement, la question du sacrifice. Nous avons eu, maintes fois déjà, l'occasion de parler de l'Eucharistie, même sous sa rai-

son de sacrifice. Mais, ici, nous allons en traiter d'une façon plus directe, plus immédiate, plus précise aussi et plus complète. Il s'agit de la messe, considérée en tant que célébration du sacrement de l'Eucharistie.

Venons tout de suite à cette grande question qui couronnera dignement tout ce splendide traité.

QUESTION LXXXIII

DU RITE DE CE SACREMENT

Cette question comprend six articles :

1° Si, dans la célébration de ce mystère, le Christ est immolé ?
2° Du temps de la célébration.
3° Du lieu et des autres choses qui touchent à l'apparat de cette célébration.
4° Des paroles qui sont dites dans la célébration de ce mystère.
5° Des actes qui se font autour de la célébration de ce mystère.
6° Des défectuosités qui peuvent se présenter autour de la célébration de ce sacrement.

Le premier de ces six articles pose la question essentielle : celle de l'existence et de la nature du sacrifice de la messe. Les cinq autres examinent les modalités ou les circonstances qui entourent la célébration ou l'oblation de ce sacrifice. Leur ordre apparaît de lui-même. Nous pouvons donc aborder tout de suite l'article premier.

Article Premier.

Si, dans la célébration de ce sacrement, le Christ est immolé?

On aura remarqué, sans qu'il soit besoin d'y appuyer, les termes dont use saint Thomas pour formuler le point de doctrine qu'il va étudier. Il se demande si, dans la célébration de de ce sacrement, le Christ est immolé. Il s'agit donc d'une immolation, et de l'immolation du Christ. Et saint Thomas entend la chercher dans ce sacrement lui-même, dans la célébration de ce sacrement, nous dirions dans la constitution de ce sacrement, ou dans le fait de rendre ce sacrement existant. Certes, il sera difficile, après cela, pour quiconque voudra

rester dans la pensée de saint Thomas, de séparer le sacrifice du sacrement, ou de mettre d'un côté le sacrifice, de l'autre le sacrement, comme si, en effet, l'un pouvait être sans l'autre, et comme s'il n'y avait entre les deux qu'une connexion accidentelle.

Saint Thomas se demande donc si l'acte par lequel ce sacrement est constitué, au moment où le ministre, que nous savons être le seul prêtre, prononce les paroles de la consécration, qui en sont la forme, sur le pain et le vin, qui en sont la matière, — si cet acte est un acte sacrificateur, s'il est une immolation, l'immolation d'une victime, de cette Victime qui n'est autre que le Christ Lui-même.

Tel est le sens précis de la question posée.

Trois objections veulent prouver que « dans la célébration de ce sacrement, le Christ n'est pas immolé ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, *aux Hébreux*, ch. x (v. 14), que le Christ *par une oblation a consommé pour jamais les sanctifiés*. Or, cette oblation fut son immolation ». Il s'agit de son immolation sur le Calvaire, l'unique sacrifice dont il soit possible de parler désormais. « Donc le Christ n'est pas immolé dans la célébration de ce sacrement ». — La seconde objection fait observer que « l'immolation du Christ », celle dont nous parlions tout à l'heure, « a été faite sur la Croix, sur laquelle *Il s'est livré Lui-même, oblation et hostie, à Dieu, en odeur de suavité*, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. v (v. 2). Or, dans la célébration de ce mystère, le Christ n'est pas crucifié. Donc Il n'est pas immolé ». Il n'y a pas deux immolations du Christ. Il n'y en a qu'une : celle où Il est mort sur la Croix. Or, ici, il n'y a ni la Croix, ni la mort du Christ sur cette Croix. Il n'y a donc pas à parler d'immolation du Christ, dans la célébration de ce sacrement. — La troisième objection déclare que « comme le dit saint Augustin, au livre IV *de la Trinité* (ch. xiv), dans l'immolation du Christ », celle du Calvaire, la seule, puisqu'il n'y en a point d'autre, « le prêtre et la victime ne font qu'un. Or, dans la célébration de ce sacrement, le prêtre et la victime ne sont pas une même chose. Donc la célébration de ce sacrement n'est pas l'immolation du Christ. ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », d'une admirable précision doctrinale, qui est la formule idéale de la vérité catholique sur le point qui nous occupe. Il « dit, au livre *des Sentences de saint Prosper* (ép. XCVIII, *à Boniface*) : *Le Christ a été immolé une fois en Lui-même; et cependant chaque jour Il est immolé dans le sacrement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que c'est à un double titre ou « pour une double raison » que « la célébration de ce sacrement est dite l'immolation du Christ : *duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio.* — D'abord, parce que, comme saint Augustin le dit dans son livre adressé *à Simplicien* (liv. II, q. III), *on a coutume d'appeler les images du nom des choses dont elles sont les images : c'est ainsi qu'en voyant un tableau ou un mur peint, nous disons : Celui-ci est Cicéron; celui-ci est Salluste* » parce que nous avons devant nous, leur image, leur portrait. « Or, la célébration de ce sacrement, comme il a été dit plus haut (q. 76, art 2, *ad 1um*; q. 79, art. 1), est une certaine image représentant la Passion du Christ, qui est sa vraie immolation. Donc la célébration de ce sacrement est dite l'immolation du Christ ». On l'appelle, et très justement, l'immolation du Christ, parce que l'immolation du Christ s'y trouve représentée : ce sacrement en est la représentation. « Et aussi bien saint Ambroise dit, sur l'Épître *aux Hébreux* (ch. x) : *Dans le Christ, la victime a été offerte une fois* » pour toutes, « *capable d'opérer un salut éternel. Que faisons-nous donc, nous-mêmes? Ne l'offrons-nous pas chaque jour en souvenir de sa mort?* — D'une autre manière » ou pour une autre raison et à un autre titre, la célébration de ce sacrement est dite l'immolation du Christ « quant à l'effet de la Passion : en ce sens que par ce sacrement, nous sommes rendus participants du fruit de la Passion du Seigneur. Et aussi bien, dans une oraison secrète du dimanche (le dimanche IXe après la Pentecôte), il est dit : *Chaque fois que la commémoration de cette Victime est célébrée, l'œuvre de notre rédemption s'opère.* — Si donc nous considérons le premier mode » ou la première raison, « on pouvait dire que le Christ était immolé aussi dans les figures de l'Ancien Testament. D'où il est dit, dans l'*Apo-*

calypse, ch. XIII (v. 8) : *Ceux dont les noms sont inscrits dans le Livre de vie de l'Agneau qui est immolé depuis l'origine du monde.* Mais, quant au second mode, il est propre à ce sacrement que dans sa célébration le Christ soit immolé ».

Le corps d'article que nous venons de lire ne laisse pas que de surprendre au premier abord. On est surpris de voir que saint Thomas, dans la première partie de son article, ou quant à la première raison qu'il donne, semble n'attribuer à la célébration de ce sacrement la raison et le nom de sacrifice ou d'immolation du Christ que parce qu'elle est une image de l'immolation du Christ réalisée sur le Calvaire, comme nous appelons du nom de Cicéron l'image de Cicéron. La surprise ne fait que grandir, quand on voit saint Thomas déclarer, à la fin du corps de l'article, que, en ce premier sens, l'on pouvait dire aussi, dans l'ancienne loi, que le Christ était immolé « dans les figures de l'Ancien Testament » : et il explique par là le texte de l'*Apocalypse* où il est parlé de l'Agneau immolé depuis l'origine du monde.

Quel est bien le sens de ces paroles de saint Thomas? Voudrait-il dire que nous n'avons ici qu'une représentation, qu'une image, qu'un souvenir du sacrifice de la Croix, et non plus ce sacrifice lui-même? Ce que nous appelons le sacrifice de la messe ne serait-il pas, dans le sens vrai et propre du mot, un sacrifice? Ne serait-ce qu'une ombre, une image, l'ombre, l'image du sacrifice de la Croix, qui, seul, aurait raison de sacrifice?

La question vaut d'être posée; d'autant plus que le concile de Trente a défini que « si quelqu'un dit que dans la messe n'est pas offert à Dieu un sacrifice vrai, au sens propre, qu'il soit anathème : *Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium*, a. s. » (Sess. XXII, can. I).

Si nous y regardons de près, l'étonnement cessera. Et nous verrons, dans sa profondeur lumineuse, toute la pensée du saint Docteur.

Le raisonnement de saint Thomas est celui-ci : La célébration de l'Eucharistie est dite l'immolation du Christ, et, par conséquent, le sacrifice de la Croix, parce qu'elle en est la

représentation. Mais comment, d'après saint Thomas, la célébration de ce sacrement représente-t-elle le sacrifice de la Croix? Parce que, dans la célébration de ce sacrement, on consacre le sang séparément du corps. Voilà, pour saint Thomas, la raison formelle qui fait que, dans la célébration de ce sacrement, la Passion du Christ est représentée. Il s'est expliqué très nettement, et maintes fois, nous l'avons vu, sur ce point. Qu'il suffise de rappeler ce texte : « La représentation de la Passion du Seigneur se fait dans la consécration de ce sacrement : *repraesentatio Dominicae Passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti* » (q. 80, art. 12, *ad 3um*). Et cet autre : « Le sang consacré séparément du corps représente d'une manière expresse la Passion du Christ; parce que la séparation du sang du corps se fit par la Passion : *Sanguis seorsum a corpore consecratus, expresse Passionem Christi repraesentat : quia separatio sanguinis a corpore fuit per Passionem* » (q. 78, art. 3, *ad 2um* et *ad 1um*).

Il est donc manifeste que, pour saint Thomas, la raison de sacrifice, dans l'Eucharistie, consiste en ce que, dans la célébration de ce sacrement, le sang est consacré séparément du corps : *sanguis seorsum a corpore consecratur*. Ils ne sont donc pas dans la pensée de saint Thomas ceux qui, pour trouver, ici, la raison du sacrifice, en appellent soit à l'oblation de l'offertoire, soit à la fraction de l'hostie qui suit la consécration, soit à la communion où les espèces sacramentelles sont consommées, soit à la consécration et à la communion réunies. L'Eucharistie « a raison de sacrifice, en tant que, dans ce sacrement, est représentée la Passion du Christ par laquelle le Christ s'offrit Lui-même en victime à Dieu : *in quantum in hoc sacramento repraesentatio Passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii* » (q. 79, art. 7). Or, « le sang consacré séparément du corps représente d'une façon expresse la Passion du Christ : parce que la séparation du corps du sang s'est faite par la Passion : *sanguis seorsum a corpore consecratus, expresse repraesentat Passionem Christi : quia separatio sanguinis a corpore fuit per Passionem* ». Donc la raison du sacrifice, dans l'Eucharistie, se trouve, dans la consécration de

ce sacrement, dans laquelle le sang est consacré séparément du corps, et « où la consécration du corps ne doit jamais se faire sans la consécration du sang : *in qua non debet corpus sine sanguine consecrari* » (q. 80, art. 12, *ad 3um*). Sans cela, en effet, nous n'aurions pas la représentation de la Passion du Christ, ni, par suite, la raison d'immolation, la raison de sacrifice, qui est tout entière dans cette représentation. Il est impossible d'élever le moindre doute là-dessus, en ce qui est de la pensée de saint Thomas.

Mais cette consécration, en laquelle se trouve la raison de sacrifice, parce que, en elle, « le sang est consacré séparément du corps : *sanguis seorsum a corpore consecratur* », cette consécration mérite-t-elle vraiment le nom de sacrifice? Est-ce, dans la pensée de saint Thomas, un vrai sacrifice, le sacrifice même de la Croix; et dans quel sens entendre que la consécration, parce qu'elle représente la Passion du Christ qui fut un vrai sacrifice, le vrai sacrifice du Christ, sa véritable immolation, est elle-même un sacrifice, une immolation, le sacrifice, l'immolation du Christ?

Que, dans la pensée de saint Thomas, ce soit un vrai sacrifice, il n'est pas permis d'en douter : « Dans la consécration de l'Eucharistie, dit-il expressément, un sacrifice est offert à Dieu : *In consecratione Eucharistiae sacrificium Deo offertur* » (q. 82, art. 10, *ad 1um*). La difficulté est d'expliquer, conformément à cette pensée, la lettre du présent article. Ici, saint Thomas semble ne faire, de la consécration eucharistique, qu'une image commémorative de la Passion du Christ, du sacrifice de la Croix, comme les sacrifices de l'ancienne loi étaient des images figuratives de ce même sacrifice réalisé dans la Passion du Christ.

Eh! bien, oui, c'est cela; et cette comparaison elle-même va nous faire entendre quelle est, dans toute sa profondeur, la vraie pensée de saint Thomas. Puisque le saint Docteur compare la consécration eucharistique aux figures de l'ancienne loi qui étaient de vrais sacrifices, il entend signifier, par là, que la consécration elle-même est un vrai sacrifice. Voilà en quoi elle convient avec les sacrifices de l'ancienne loi. Mais,

elle en diffère en ce que les sacrifices de l'ancienne loi étaient des images figuratives se rapportant au sacrifice de la Croix qui était à venir, tandis que la consécration eucharistique est l'image commémorative ou remémorative de ce même sacrifice déjà réalisé. Or, il y a cette différence, entre l'image figurative de la Passion et son image remémorative, que la première n'a pas pu contenir la Passion qui n'avait pas encore eu lieu, tandis que la seconde a pu contenir le Christ tel qu'Il fut dans sa Passion : *verum Christum passum,* comme l'Église le chantera dans l'*Ave verum : Ave verum corpus Christi, passum, immolatum in Cruce pro homine.* De là l'infinie supériorité du sacrifice de la loi nouvelle sur les sacrifices de l'ancienne loi. Là-bas, on n'avait que des figures de la grande Victime; ici, nous avons cette Victime elle-même. Tandis qu'elle n'était qu'en figure dans les anciens sacrifices, elle se trouve elle-même, dans sa réalité, dans le sacrifice actuel.

Et, de là, découle une autre différence : celle que touche saint Thomas dans la seconde raison du corps de l'article et qui donne le caractère propre du sacrifice actuel. C'est que, par lui, « nous devenons participants du fruit de la Passion : *participes efficimur fructus Dominicae Passionis* ». Étant, sous la forme du sacrement, cette Passion elle-même, puisqu'il en est l'image remémorative, et contenant, par conséquent, tout son fruit, son rôle, sa mission, son objet est de nous l'appliquer et de nous y faire participer, comme si nous eussions été présents au pied de la Croix, quand le Christ y versait tout son sang pour nous racheter.

Voilà bien la pensée de saint Thomas sur la raison de sacrifice dans l'Eucharistie. C'est la consécration qui, dans l'Eucharistie, a la raison de sacrifice; et cette consécration a la raison de sacrifice parce qu'elle est l'image remémorative du sacrifice de la croix, d'où il résulte qu'elle le contient, qu'elle le rend présent pour nous et qu'elle nous en applique le fruit.

Il faudrait reproduire ici tout le chapitre I de la session XXII du concile de Trente, où l'on retrouve, presque dans les mêmes termes, la doctrine du présent corps d'article : *ut visibile relinqueret sacrificium quo cruentum illud semel in cruce peragen-*

dum repræsentaretur ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret; atque illius salutaris virtus applicaretur : corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit; novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem : Le Christ, voulant laisser un sacrifice visible, par lequel ce sacrifice sanglant, qui devait, une fois pour toutes, être accompli sur la Croix, serait *représenté* et sa mémoire conservée jusqu'à la fin des siècles, et sa vertu salutaire *appliquée*, offrit à Dieu son Père, sous les espèces du pain et du vin, son corps et son sang; Il institua la nouvelle Pâque, Lui-même que l'Église par les prêtres sous les signes visibles immolerait en souvenir de son passage de ce monde à son Père ».

Nous avons donc, ici, dans la célébration de ce sacrement, un vrai sacrifice, une véritable immolation, immolation, sacrifice, que constitue la consécration, faite par le prêtre, du pain et du vin, le pain ne contenant, en vertu de la consécration, que le corps, et le vin ne contenant que le sang du Christ, séparés l'un de l'autre, sur l'autel, comme ils furent séparés l'un de l'autre, sur la Croix, au moment de l'immolation sanglante du Christ donnant sa vie pour le rachat du monde.

Telle est bien, à n'en pas douter, la doctrine de saint Thomas et la doctrine de l'Église.

Oui, comme affirmation. Mais comment justifier cette affirmation, aux yeux de la raison théologique, alors surtout que le sacrifice ou l'immolation du Christ ne saurait être plusieurs, mais doit rester unique, et que le Christ ressuscité ne meurt plus, ni ne saurait, par conséquent, être sujet d'immolation ou de sacrifice. Comment la consécration eucharistique, dont nous disons qu'elle est, proprement, dans son essence, le sacrifice actuel existant dans l'Église, a-t-elle, en effet, la raison de sacrifice; et si elle a, en effet, la raison de sacrifice, comment devons-nous concevoir ce sacrifice eu égard au sacrifice du Christ accompli sur la Croix.

La question est délicate. De multiples explications ont été

proposées. Il est des théologiens qui ont dit que la consécration est un sacrifice, parce que, en elle, s'opère la destruction de la substance du pain et du vin. — Cette explication ne saurait être gardée. D'abord, parce que, saint Thomas nous l'a montré, la substance du pain et du vin n'est pas détruite; mais changée au corps et au sang du Christ. Ensuite, parce que, dans ce sentiment, ce ne seraient plus le corps et le sang du Christ qui seraient offerts, mais la substance du pain et du vin; ce qui est inadmissible.

D'autres ont dit que la consécration est un sacrifice, parce que, en elle, la substance du pain est détruite, ou disparaît, en vue du corps du Christ à reproduire. — Mais une telle reproduction du corps et du sang du Christ ne saurait avoir la raison de sacrifice que nous cherchons; car, d'une part, il n'y a pas, ici, de reproduction du corps du Christ; et, de plus, la raison de production ou de reproduction ne saurait se confondre avec l'idée de sacrifice.

D'autres, voulant obvier à cette difficulté, ont dit que le corps du Christ est reproduit, ici, dans un état péjoratif; et c'est en cette différence d'état, en cette péjoration de l'état du Christ dans ce sacrement, qu'ils voudraient placer la raison de sacrifice. — Cette explication, non plus, ne saurait être acceptée : parce que le Christ, dans ce sacrement, n'est nullement diminué ou avec une péjoration d'état, si on le considère en Lui-même; car Il demeure absolument intact et inchangé. De plus, une telle péjoration, pour autant qu'elle serait acceptable et qu'on pourrait lui donner le nom de sacrifice, n'*exprimerait pas* le sacrifice de la Croix, qui n'a pas eu lieu de cette manière, mais en ce que le sang du Christ a été séparé de son corps.

C'est pourquoi un autre théologien, Vasquez, a dit que la raison de sacrifice, dans la consécration, consistait en ce que, par elle, il est fait que le corps et le sang du Christ étant ici présents, le sacrifice sanglant qui fut offert sur la Croix se trouve représenté. — L'explication est excellente pour sauvegarder le rapport au sacrifice de la Croix; mais elle ne dit pas en quoi consiste, ici, le sacrifice.

Viennent alors d'autres théologiens qui disent que la raison de sacrifice, dans la consécration, consiste en ce que l'action consécratoire tendrait, de soi, à séparer réellement le corps et le sang du Christ, ce qui serait, par excellence, le sacrifice que nous cherchons, n'était que cette séparation actuellement est empêchée en raison de l'état du Christ qui ne meurt plus. — Cette opinion a un grave inconvénient. C'est que nous n'aurions ici qu'un *semblant de sacrifice*. Il y aurait sacrifice, si le Christ pouvait être immolé. Ne le pouvant pas, il n'y a donc pas sacrifice réel. Conséquence que nous ne saurions admettre.

Saint Thomas et l'Église nous parlent d'un vrai sacrifice, sacrifice réel, actuel, qui cependant ne doit être que la représentation et l'application du sacrifice de la Croix.

Cette double condition, nous la trouvons en ceci, que « *le sang est consacré séparément du corps : sanguis seorsum a corpore consecratur* ». Ce sont les mots mêmes de saint Thomas. Et, bien compris, ils disent tout.

Par là, en effet, nous avons un sacrifice actuel, une immolation actuelle, et l'immolation, le sacrifice du Christ, la même immolation, le même sacrifice qui eut lieu sur la Croix. Car sur la Croix, le sacrifice et l'immolation du Christ consista en ce que son sang fut séparé de son corps. Et, ici, nous avons, également, son sang séparé de son corps, par la consécration sacramentelle. Non pas, sans doute, que cette consécration sépare le sang du corps du Christ, selon que le Christ est en lui-même. Mais aussi bien n'est-ce pas de cela qu'il s'agit : car le corps et le sang du Christ, selon que le Christ est en Lui-même, ont été séparés une fois qui suffit pour jamais. Ce qu'il nous faut, ici, c'est une séparation *sacramentelle*. Car l'immolation ou le sacrifice dont il s'agit n'est pas une immolation, un sacrifice du Christ, au sens absolu. C'est un sacrifice, une immolation, qui selon tout son être ou selon toute sa raison d'immolation ou de sacrifice du Christ, se dit *par rapport* à l'immolation ou au sacrifice du Christ sur la Croix. Si le sacrifice ou l'immolation du Christ sur la Croix n'avait pas eu lieu, nous ne pourrions pas parler de sacrifice ou d'immolation ici. Cela n'aurait aucun sens. Toute la raison de sacrifice ou d'im-

molation du Christ, ici, vient de ce que l'acte qui s'accomplit, ici, reproduit, *par mode de sacrement*, l'immolation ou le sacrifice du Christ sur la Croix.

D'un mot, la consécration eucharistique est ce qu'elle est, ce qu'il faut qu'elle soit, ce que le Christ a voulu qu'elle fût, ce que l'Église et saint Thomas nous disent qu'elle est, en effet : un sacrifice, *un sacrifice distinct de celui de la Croix*, puisque celui-ci n'a été offert qu'une fois, d'une manière sanglante, sur le Calvaire, et que le sacrifice de la consécration eucharistique se renouvelle tous les jours, d'une manière non sanglante, et se renouvellera jusqu'à la fin des temps ; et cependant *le même sacrifice de la Croix*, car il n'y a pas deux sacrifices du Christ, il n'y en a qu'un, le Christ n'a été qu'une fois immolé en Lui-même et Il ne peut plus l'être à tout jamais ; — la consécration eucharistique est bien cela, parce qu'elle est *le sacrement de la Passion du Christ*.

Le sacrement ou le signe contenant la Passion pourra être multiplié et renouvelé indéfiniment; la Passiou contenue dans ce signe, dans ce sacrement, et rendue présente, *représentée*, *appliquée*, par lui, restera une, absolument une, une spécifiquement, une numériquement ; comme le corps du Christ spécifiquement et numériquement *un*, se retrouve sous toutes les diverses parties des pains consacrés pouvant se multiplier et se renouveler sans cesse indéfiniment sur tous les points du globe.

Nous avons maintenant toute la plénitude de sens de cette admirable formule du corps de l'article qui nous occupe : « La célébration de ce sacrement est une certaine image représentative de la Passion du Christ qui est la vraie immolation du Christ. Et c'est pourquoi la célébration de ce sacrement est dite l'immolation du Christ : *Celebratio hujus sacramenti imago quaedam est repraesentativa Passionis Christi quae est vera ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio* ». Dans la consécration eucharistique, la raison d'immolation n'est pas autre que la raison d'immolation représentative, ou la raison de représentation d'une immolation, de la seule immolation dont il puisse être question ici, de l'immo-

lation du Christ qui a eu lieu au cours de sa Passion. Et il le faut bien; car tout sacrement ou tout signe n'a de vérité que par la vérité de la chose qu'il signifie ou dont il est le sacrement. L'immolation du Christ sous la forme du sacrement n'est immolation du Christ qu'en raison de l'immolation du Christ en Lui-même selon qu'elle a été réalisée sur la Croix.

Du même coup se trouve résolue la question soulevée ces derniers temps et qui a divisé d'éminents théologiens. Il s'agissait d'une explication nouvelle apportée pour mieux justifier, pensait-on, l'unité de sacrifice dans le sacrifice eucharistique et le sacrifice de la Croix. Pour mieux sauver cette unité, il était dit que la Croix toute seule, ou la Passion du Christ comme telle, n'a pas la raison de sacrifice, au sens de sacrifice rituel. Cette raison lui est donnée par le rite eucharistique, qu'il s'agisse de ce rite pratiqué par le Christ, avant sa Passion, à la Cène, ou de ce rite pratiqué au nom et en la personne du Christ par tout prêtre qui célèbre la messe, depuis la Passion. Dès lors, il n'y a plus à parler de sacrifice de la Croix et de sacrifice de la messe comme de choses distinctes. Il n'y a qu'un *seul sacrifice,* au sens le plus absolu du mot; et c'est le sacrifice constitué tout ensemble par le rite eucharistique et par la Passion du Christ. Ni le rite eucharistique sans la Passion du Christ, ni la Passion du Christ sans le rite eucharistique n'ont raison de sacrifice, au sens propre du mot, tel que nous devons l'entendre dans la loi nouvelle. Pour avoir cette raison de sacrifice, il faut de toute nécessité unir les deux.

A considérer la chose en soi, et sans épiloguer sur le mot *rituel,* il n'est pas possible d'admettre que la Passion du Christ toute seule, indépendamment de tout rite eucharistique, ne doive être tenue pour un vrai sacrifice, pour le sacrifice par excellence, pour le sacrifice qui donne à tous les autres sacrifices, de quelque nom qu'on les appelle et sous quelque forme qu'ils se présentent, tels qu'ils ont pu se présenter aussi dans l'ancienne loi, la raison et la valeur de sacrifice, pouvant être agréés de Dieu, dans l'ordre de la Rédemption. Ceci doit être mis hors de tout doute. C'est l'essence même du mystère de la Rédemption. Le sacrifice du Christ sur la Croix, se tient

tout seul, dans l'ordre du sacrifice. Les sacrifices qui ont précédé n'ont eu raison et valeur de sacrifice, devant Dieu, qu'en raison de ce sacrifice *qu'ils figuraient*. Le sacrifice eucharistique n'a lui-même raison et valeur de sacrifice que parce qu'*il est*, sous forme de sacrement, *in specie sacramenti, ce même sacrifice*; non qu'il y ajoute une raison quelconque, dans l'ordre du sacrifice : si ce n'est la forme de sacrement ou le *species sacramenti*, qui en permettra *l'utilisation* sous forme de communion sacramentelle, chose qui eût été impossible, comme nous l'a dit saint Thomas, si le sacrifice du Christ n'avait été présent pour les hommes que *in specie propria*.

Si donc nous maintenons l'unité de sacrifice à la Croix et sur l'autel, ce n'est point parce que les deux seraient requis pour avoir un unique sacrifice; c'est parce que sur l'autel nous avons le sacrement du sacrifice de la Croix et de la Passion, et que le sacrement n'a pas d'autre vérité que la vérité de la chose dont il est le sacrement.

Par là aussi nous voyons que la simple unité d'ordre entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice de la Croix ne saurait suffire. Il n'y a pas seulement un ordre entre le sacrement et la chose dont il est le sacrement. Il y a identité de chose, de vérité. La seule différence est dans la présentation. La chose se présente en elle-même selon l'aspect qui lui convient en propre. Elle se présente dans le sacrement ou le signe sous un autre aspect. Mais c'est toujours elle-même. Ce n'est point, comme chose signifiée, ou comme vérité, autre chose. C'est, spécifiquement et numériquement, la même chose. La seule différence est qu'elle se présente autrement.

De même, ici. Il n'y a pas deux sacrifices, deux immolations du Christ, se distinguant comme réalité de victimes immolées. Il n'y a qu'une réalité d'immolation ou de sacrifice : la réalité du Calvaire où *le corps et le sang du Christ ont été séparés et qui le sont ici également*. Mais, au Calvaire, ils le furent *in specie propria*; ici, ils le sont *in specie sacramenti*. L'unité de sacrifice de l'immolation, vient donc de ce qu'il n'y a qu'un corps du Christ dont le sang soit séparé : *in specie propria*, au Calvaire; *in specie sacramenti*, sur l'autel : avec ceci, nous l'avons

dit, que le sacrifice ou l'immolation *in specie sacramenti* a toute sa raison de sacrifice, ou d'immolation, de l'immolation ou du sacrifice *in specie propria*.

Nous accorderons donc qu'il y a une *immolation sacramentelle* distincte de l'*immolation au sens propre*. Mais cela ne fera pas qu'il y ait *deux immolations*. Il n'y en a qu'une, mais qui se présente sous deux formes ou sous deux aspects : *in specie propria*, où elle apparaît absolument unique, réalisée une fois pour toutes; et *in specie sacramenti*, où elle se retrouve toujours elle-même, une et identique, spécifiquement et numériquement, mais sous un revêtement, si l'on peut ainsi dire, qui lui permet de se multiplier à l'infini en tout temps et en tout lieu, jusqu'à la fin des siècles.

Cette doctrine est expressément et formellement la doctrine de saint Thomas, que, du reste, il confirme lui-même, ici, à l'*ad primum*, par un très beau texte attribué à saint Ambroise. « Comme saint Ambroise le dit, au même endroit », cité au corps de l'article et tiré d'un commentaire sur l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (ce beau texte avait inspiré, dans le Droit, dist. II, le can. *In Christo semel, de Consecr.*), *la victime est une*, celle que le Christ offrit et que nous offrons; *elle n'est pas plusieurs : parce que le Christ a été offert une fois; et son sacrifice est l'original du nôtre. De même, en effet, que partout est offert un seul corps et non plusieurs; de même aussi un seul sacrifice* ». Voici la teneur latine de ce texte capital : « *una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, et non multæ : quia semel oblatus est Christus; hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus et non multa; ita et unum sacrificium* ».

Ainsi donc nous devons raisonner pour le sacrifice comme pour le corps du Christ. Il n'y a pas plusieurs corps du Christ : bien que le corps du Christ soit une fois et en un seul lieu, selon qu'on le considère en lui-même; et multiplié dans le temps et dans l'espace autant de fois que se multiplient les espèces sacramentelles du pain qui le contiennent et le rendent présent sacramentellement. Le corps du Christ est un, absolument un, de l'unité numérique la plus parfaite. Mais cet unique

corps, restant toujours lui-même, absolument inchangé, quant à son identité subjective, si l'on peut ainsi s'exprimer, se multiplie quant à un certain être accidentel extrinsèque, qui est constitué par le rapport nouveau créé entre les espèces sacramentelles et lui au moment et en vertu de la consécration eucharistique; comme nous l'a expliqué divinement saint Thomas à l'article 6 de la question 76. Pareillement pour le sacrifice. Il n'y a qu'un sacrifice, une immolation du Christ, qui consiste en ce que Lui-même s'est offert à son Père sur la Croix en donnant sa vie par l'effusion de son sang. Ce sacrifice unique, le seul dont il puisse être question quand il s'agit du Christ, restant toujours lui-même, absolument inchangé, quant à son identité subjective, se multiplie quant à un certain être accidentel extrinsèque, qui est constitué par le rapport créé entre lui et les espèces sacramentelles du pain et du vin, au moment où, par la consécration séparée du pain et du vin, le même corps et le même sang du Christ qui furent réellement séparés sur la Croix et qui sont ici réellement présents sous les espèces du pain et du vin, sont, à nouveau, *séparés sacramentellement*. Cette séparation sacramentelle qui constitue le sacrement de la Passion, a, sacramentellement, le même caractère de sacrifice qu'avait et qu'aura eu à tout jamais, en elle-même, ayant existé, de la sorte, une fois pour toutes, sans avoir à être jamais renouvelée, la Passion du Christ accomplie sur le Calvaire. Nous avons donc ici un vrai sacrifice, mais un sacrifice-sacrement, distinct, comme *sacrement*, du sacrifice qu'il représente, mais identique comme *sacrifice*, au sacrifice dont il est le sacrement. Le sacrifice du Christ n'est pas multiple, ni spécifiquement, ni numériquement, à le considérer en lui-même, ou du côté du sujet, *est unum subjecto*, comme saint Thomas nous l'a dit du corps du Christ; mais il est multiple selon la variété du mode d'être, *multiplex secundum esse* (art. 6, q. 76), le mode d'être qui fut le sien dans la réalité du Calvaire n'étant pas le mode d'être qu'il a ici dans sa représentation sacramentelle. Et cela veut dire que le même corps du Christ, qui fut mis en état de victime immolée, sur le Calvaire, du fait que son sang fut séparé de lui, se trouve réellement, ici, *dans le même état de*

victime immolée, selon que, par la consécration eucharistique, de même son sang est séparé de lui sacramentellement. C'est donc toujours l'unique séparation du corps et du sang du Christ, telle qu'en fait elle a eu lieu sur la Croix, qui a toute la raison de sacrifice. Mais cette unique séparation, qui a existé sur la Croix, accomplie à l'endroit du Christ *in specie propria*, existe dans l'Eucharistie représentée *in specie sacramenti*. Il n'y a donc qu'un seul sacrifice, une seule immolation du Christ : il n'y en a point deux ; pas plus qu'il n'y a deux corps du Christ : il n'y en a qu'un. Mais cette unique immolation, cet unique sacrifice du Christ a été sur la Croix selon sa réalisation historique ; et il est ici dans son sacrement ou dans sa représentation.

Aussi bien, poursuit saint Thomas, dans l'*ad secundum*, « de même que la célébration de ce sacrement est l'image représentative de la Passion du Christ ; de même l'autel est la représentation de sa Croix, sur laquelle le Christ » en Lui-même ou « sous son aspect propre : *in specie propria* a été immolé ». Comme la Croix porta le corps du Christ lorsque fut séparé de lui son sang dans la vérité de son aspect propre ; ainsi l'autel porte le même corps du Christ alors que nous avons ici, réalisé sous nos yeux *in specie sacramenti*, la même séparation qui constitue son immolation ou son sacrifice.

« Et pour la même raison », continue encore saint Thomas, *à l'ad tertium*, « le prêtre aussi gère l'image du Christ, en la personne et en la vertu de qui il prononce les paroles pour la consécration, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 82, art. 1, 3). Et, ainsi, d'une certaine manière, le prêtre et la victime ne font qu'un ». — Il n'est donc rien, ici, qui entre, à un titre quelconque, dans la raison du sacrifice dont nous parlons, si ce n'est en fonction de la Passion du Christ, qui, seule, a par soi, la raison de sacrifice du Christ, tout ce qui se passe ici n'ayant cette raison que par rapport à elle ; c'est-à-dire, parce que tout cela en est l'image, la représentation, le sacrement.

Ce que nous avons dit des rapports de l'Eucharistie et de la Croix touchant le sacrifice du Christ *ayant consisté et consistant*

dans son immolation actuelle, par la séparation de son corps et de son sang : *in specie propria*, sur le Calvaire; *in specie sacramenti*, sur l'autel, — résout en pleine lumière thomiste, la question soulevée, ici ou là, par des théologiens ou des écrivains ascétiques, de savoir si l'on peut et si l'on doit parler de sacrifice du Christ se continuant au ciel toute l'éternité.

Si l'on veut parler du sacrifice du Christ dans ses effets de vie, il est trop évident qu'il a et qu'il aura sa réalisation parfaite au ciel, surtout après la restauration finale de toutes choses. De même, si l'on veut parler des traces ou des marques du sacrifice du Christ, demeurant dans le corps du Christ pour être le *témoignage vivant* de la réalité de son sacrifice, nous savons, par la foi, et saint Thomas nous en a donné les admirables raisons théologiques, que ces traces sont demeurées, en effet, après la résurrection du Christ (cf. q. 44, art. 4), et demeureront éternellement au ciel.

Mais s'il s'agit du sacrifice du Christ *dans l'acte de son immolation*, il faut dire hautement, sous peine de ne plus s'entendre, que ce sacrifice n'a existé qu'au Calvaire *in specie propria* et n'existe que dans l'Eucharistie *in specie sacramenti*. Puis donc qu'après la résurrection, il n'y aura plus de sacrements, la supposition d'un sacrifice du Christ au ciel demeure sans objet.

L'Eucharistie est donc un vrai sacrifice. C'est le sacrifice même de la Croix représenté et appliqué, dans ce qui en est le sacrement, pour les fidèles de tous les temps et de tous les lieux sur la terre jusqu'à la fin des siècles. Nous avons ici, quand ce sacrement se célèbre, la Passion même du Christ, mise en quelque sorte entre nos mains, pour que nous en disposions à notre gré, dans notre vie de religion. — Si la célébration de ce sacrement est quelque chose de si grand, de si précieux pour nous, tout ce qui s'y rattache revêt un intérêt souverain. Il faut donc l'étudier de très près, avec un soin et un zèle tout particulier. C'est l'objet des articles qui vont suivre. Et, d'abord, de ce qui touche aux circonstances de temps.

Article II.

Si le temps de la célébration de ce mystère a été déterminé comme il fallait?

Cinq objections veulent prouver que « le temps de la célébration de ce mystère n'a pas été déterminé comme il fallait ». — La première arguë de ce que « ce sacrement est la représentation de la Passion du Seigneur, comme il a été dit »; et c'est, nous l'avons vu, la doctrine même de l'article précédent. « Or, la commémoration de la Passion du Christ se fait dans l'Église une fois par an. Saint Augustin dit, en effet, *sur les Psaumes* (ps. XXI) : *Toutes les fois qu'on célèbre la Pâque, est-ce que chaque fois le Christ n'est pas mis à mort? Cependant l'évocation anniversaire de ce souvenir représente ce qui fut réalisé autrefois et fait que nous sommes mus comme si nous voyions le Seigneur suspendu à la Croix.* Donc ce sacrement ne doit être célébré qu'une fois dans l'année », le jour du Vendredi-Saint, où se célèbre le souvenir anniversaire de la Passion du Christ. — La seconde objection fait remarquer que « la Passion du Christ est commémorée, dans l'Église, la sixième férie avant Pâques (le Vendredi-Saint), et non pas à la fête de Noël. Puis donc que ce sacrement est la commémoration de la Passion du Christ, il semble qu'il ne convient pas que le jour de Noël on célèbre trois fois ce sacrement, et que le Vendredi-Saint on s'abstienne totalement de le célébrer ». — La troisième objection déclare que « dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter l'institution du Christ. Or, le Christ a consacré ce sacrement, le soir à une heure tardive. Donc il semble que c'est à cette heure-là que ce sacrement doit être célébré ». — La quatrième objection dit que « comme on le trouve dans le Droit, *De la consécration*, dist. I, le Pape saint Léon (I) » le Grand, « écrit à Dioscore, évêque d'Alexandrie, qu'il est permis de célébrer les messes *à la première heure du jour*. Or, le jour commence à partir de minuit, comme il a été dit plus haut (q. 80, art. 8, *ad 5um*). Donc il sem-

ble qu'on peut aussi célébrer après minuit ». — La cinquième objection en appelle à ce que « dans une certaine oraison secrète du dimanche (le IXe dimanche après la Pentecôte), il est dit : *Accordez-nous, Seigneur, nous vous le demandons, la fréquence de ces mystères.* Or, cette fréquence sera plus grande si le prêtre célèbre aussi à plusieurs heures dans le jour. Donc il semble qu'il ne doit pas être interdit au prêtre de célébrer plusieurs fois dans le jour ».

L'argument *sed contra* oppose « la coutume que l'Église garde selon les prescriptions des canons ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. I), dans la célébration de ce mystère, se rencontre et la représentation de la Passion du Seigneur, et la participation à son fruit. Et selon l'une et l'autre, il a fallu déterminer le temps apte à la célébration de ce sacrement. — Par cela, en effet, que tous les jours nous avons besoin du fruit de la Passion du Seigneur en raison de nos manques quotidiens, chaque jour, dans l'Église, régulièrement ce sacrement est offert ». [On remarquera cette formule de saint Thomas : il dit *offrir ce sacrement*, exactement comme il dirait *offrir ce sacrifice*, tant il est vrai que, pour lui, sacrement et sacrifice ne font qu'un dans l'Eucharistie, ou, plutôt, que l'oblation du sacrifice n'est pas autre que la célébration du sacrement]. « Aussi bien le Seigneur nous enseigne à demander, en saint Luc, ch. XI (v. 3) : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*; et saint Augustin, expliquant ce mot, dans son livre *des Paroles du Seigneur*, dit : *Si le pain est quotidien, pourquoi attends-tu une année à le recevoir, comme les Grecs, en Orient, ont coutume de le faire? Reçois-le tous les jours, pour que tous les jours il te soit utile.* — Et par cela que la Passion du Seigneur a été célébrée, depuis la troisième heure jusqu'à l'heure de none, à cause de cela, régulièrement c'est en cette partie du jour que d'une façon solennelle on célèbre, dans l'Église, ce sacrement ».

L'*ad primum* fait observer que « dans ce sacrement, on remémore la Passion du Christ selon que son effet dérive aux fidèles. Mais au temps de la Passion, on remémore la Passion du Christ selon qu'elle a été accomplie en notre Chef. Et ceci

a été fait une seule fois; tandis que c'est tous les jours que les fidèles perçoivent le fruit de la Passion du Seigneur. Et voilà pourquoi la commémoration seule se fait une fois l'an; tandis que ceci se fait tous les jours, et en raison du fruit, et en raison du souvenir perpétuel ». Quand il s'agit de la Passion en elle-même ou du sacrifice du Christ tel qu'il s'est réalisé dans la Personne du Christ en Lui-même, *in specie propria*, il faut, par-dessus tout, sauvegarder l'unité. Quand il s'agit du sacrement de ce sacrifice, il faut pourvoir à sa fréquence quotidienne, afin que chaque jour, par lui, nous ayons le souvenir vivant et le fruit de la Passion ou du sacrifice du Christ, sans lequel nous sommes privés de tout dans l'ordre du salut.

L'*ad secundum* rappelle la grande doctrine qui domine tout dans l'économie des rites figuratifs ou sacramentels : « Quand la vérité paraît, la figure cesse. Or, ce sacrement est une certaine figure et un exemplaire de la Passion du Seigneur, comme il a été dit. Il s'ensuit qu'au jour où la Passion elle-même du Christ est rappelée selon qu'elle s'est passée réellement, on ne célèbre pas la consécration de ce sacrement ». Voici bien confirmé tout ce que nous avons dit au sujet du sacrifice de la messe et de ses rapports avec le sacrifice de la Croix. Celui-ci est la chose en elle-même, ou la réalité du sacrifice du Christ *in specie propria*. L'autre est la figure, la représentation, le sacrement de cette réalité, qui, d'ailleurs, la contient quant à sa substance, ou quant au corps qui fut réellement immolé *in specie propria* sur la Croix, mais qui contient cette réalité *in specie sacramenti*. Or, il est de toute évidence que le sacrement n'est pas nécessaire et doit même disparaître devant la réalité. Donc, le jour du Vendredi-Saint où se célèbre le souvenir de la Passion du Christ selon qu'elle s'est déroulée dans sa vérité historique, *in specie propria*, le sacrement de cette Passion qui consiste dans la consécration eucharistique, ne doit pas être célébré.

« Toutefois », poursuit saint Thomas, « afin que l'Église, même ce jour-là, ne soit pas sans le fruit de la Passion que ce sacrement nous communique, le corps du Christ, consacré le jour précédent, est réservé pour être pris ce jour-là. Mais non pas le sang, en raison du danger » qu'il y aurait à le verser;

« et parce que le sang est plus spécialement l'image de la Passion du Seigneur, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 78, art. 3, *ad* 2um). Il n'est pas vrai, d'ailleurs, comme quelques-uns le disent (*De div. offic.* part. IX, cap. XVIII, parmi les œuvres d'Alcuin), que le mélange de la particule du corps au vin fasse que le vin soit changé au sang. Cette conversion, en effet, ne peut se produire que par la consécration faite sous la forme voulue des paroles ».

Pour ce qui est de l'usage dont parlait l'objection, qu' « au jour de Noël on célèbre plusieurs messes », on le fait « en raison de la triple nativité du Christ. De ces nativités, l'une est éternelle : celle-là, pour nous, est cachée. Et voilà pourquoi une messe est chantée dans la nuit. A l'introït de cette messe, il est dit : *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon fils : je vous ai engendré aujourd'hui.* L'autre nativité est temporelle; mais spirituelle. C'est la nativité qui fait que le Christ *se lève comme l'étoile du matin dans nos cœurs*, ainsi qu'il est dit dans la seconde épître de saint Pierre, ch. I (v. 19). Et, en raison de cela, on chante une messe à l'aurore. Dans son introït il est dit : *La lumière brillera sur nous.* La troisième nativité du Christ est temporelle et corporelle. Par elle Il est venu à nous d'une manière visible, du sein de la Vierge, revêtu de notre chair. Et, pour cela, la troisième messe est chantée en plein jour. Dans son introït il est dit : *Un Enfant nous est né.* — On pourrait dire aussi, inversement, que la nativité éternelle, de soi, est en pleine lumière; et, à cause de cela, dans l'évangile de la troisième messe il est fait mention de la nativité éternelle. Selon la nativité temporelle, au contraire, Il est né, à la lettre, dans la nuit, pour marquer qu'Il venait remédier aux ténèbres de notre infirmité. Et c'est pourquoi, à la messe de la nuit, on dit l'évangile de la nativité corporelle du Christ ».

Saint Thomas ajoute que « pareillement, aussi, à certains autres jours où l'on a plusieurs bienfaits du Christ à rappeler ou à demander, plusieurs messes se célèbrent le même jour; par exemple, une, pour la fête; et une autre, pour le jeûne ou pour les morts ». Sauf que, dans ce cas, on a divers prêtres pour célébrer ces diverses messes. — Après la grande guerre, le pape

Benoît XV, voulant subvenir plus efficacement aux besoins des innombrables victimes, établit l'usage, pour toute l'Église latine, que chaque prêtre célébrerait trois messes, comme le jour de Noël, le jour de la Commémoration des Morts.

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 73, art. 5), le Christ voulut en dernier lieu donner ce sacrement aux disciples, pour qu'il fût imprimé plus fortement dans leurs cœurs. Et c'est pourquoi, après la Cène et à la fin du jour, Il consacra ce sacrement et le donna aux disciples. Pour nous, il se célèbre à l'heure de la Passion du Seigneur; c'est-à-dire : ou, les jours de fête, à l'heure de tierce, quand le Seigneur fut sacrifié par les langues des Juifs, ainsi qu'il est dit en saint Marc, ch. xv (v. 25), et quand l'Esprit-Saint descendit sur les Apôtres (*Actes*, ch. ii, v. 15); ou, les jours fériés, à sexte, quand Il fut crucifié par les mains des soldats, comme on le trouve en saint Jean, ch. xix (v. 14); ou, les jours de jeûne, à none, quand, *poussant un grand cri, Il rendit l'esprit*, comme il est dit en saint Mathieu, ch. xxvii (v. 46, 50) ». — Saint Thomas ajoute que « cependant. on peut retarder encore cette célébration, surtout quand des ordinations doivent se faire; notamment le Samedi-Saint : soit à cause de la longueur de l'office; soit aussi parce que les ordres » qui y sont conférés, « appartiennent au jour du Seigneur, comme on le voit dans les Décrets, dist. LXXV, chapitre *Quod a patribus* ». — Inversement, saint Thomas faisait remarquer aussi que « cependant les messes pouvaient être célébrées » plus tôt même que l'heure de tierce, savoir « en la première partie du jour », c'est-à-dire à la pointe du jour, « quand il y avait quelque nécessité, comme on le voit », dans le Droit, « à la partie *De la Consécration*, dist. I, chapitre *Necesse est*, etc. ». — L'Église, dans son nouveau Code, canon 821, a fixé que « les messes ne doivent pas commencer d'être célébrées plus tôt qu'une heure avant l'aurore, ou plus tard qu'une heure après midi ».

L'*ad quartum* déclare que « régulièrement la messe doit être célébrée le jour et non la nuit. C'est qu'en effet, le Christ Lui-même est présent dans ce sacrement; et Il dit, en saint Jean, ch ix (v. 4, 5) : *Il me faut accomplir les œuvres de Celui qui m'a*

envoyé, tant qu'il fait jour. Vient la nuit, où nul ne peut agir. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. L'on doit entendre cette règle de telle sorte que le commencement du jour se prenne non pas au milieu de la nuit; ni, non plus, au lever du soleil, c'est-à-dire quand la substance du soleil apparaît sur la terre; mais quand l'aurore commence de paraître. Alors, en effet, on dit d'une certaine manière que le soleil est levé, pour autant que la clarté de ses rayons apparaît. Aussi bien, en saint Marc, ch. XVI (v. 2), il est dit que les » saintes « femmes vinrent au tombeau », le matin du jour de Pâques, « *le soleil étant déjà levé*, alors que cependant elles vinrent *quant il y avait encore les ténèbres*, comme il est dit en saint Jean, ch. XX (v. 1). Et c'est ainsi, en effet, que saint Augustin résout cette contrariété » apparente, « dans son livre *De l'accord des Évangélistes* » (liv. III, ch. XXIV). Le texte du nouveau code que nous citions tout à l'heure a été rédigé dans l'esprit de la règle tracée ici par saint Thomas. — Le saint Docteur ajoute que « cependant, d'une manière spéciale, la messe est célébrée dans la nuit de Noël, parce que le Seigneur est né la nuit : c'est la raison donnée dans le Droit, quand on traite *De la consécration*, dist. I. — Pareillement, aussi, la messe est célébrée, le Samedi-Saint, vers le commencement de la nuit, parce que le Seigneur est ressuscité pendant la nuit, c'est-à-dire, *quand les ténèbres demeuraient encore*, avant le plein lever du soleil ». Aujourd'hui, l'usage a prévalu de devancer la messe, plus encore, le jour du Samedi-Saint : en fait, elle se célèbre à l'heure ordinaire des autres jours. Mais tout son symbolisme liturgique est commandé par l'ancienne pratique où la messe se célébrait dans la nuit du Samedi-Saint à Pâques.

L'*ad quintum* apporte la loi et la pratique de l'Église en ce qui est de ne célébrer la messe qu'une fois le jour, avec la raison marquée dans le Droit. « Comme on le trouve dans le *De consécratione*, dist. I, en vertu du décret du pape Alexandre (II), *il suffit que le prêtre célèbre dans le jour une seule messe : parce que le Christ a souffert une seule fois sa Passion et a racheté tout le monde; et fort heureux, celui qui peut célébrer dignement une seule messe! Cependant, il en est qui disent une messe pour les*

morts et une autre pour la fête du jour, quand c'est nécessaire. S'il en est qui aient la présomption de célébrer plusieurs messes pour de l'argent ou pour plaire aux séculiers, je ne crois pas qu'ils échappent à la condamnation. Et », dans la partie « *Extra*, Innocent III dit qu'*à l'exception du jour de Noël, à moins qu'une raison de nécessité le motivât, il suffit au prêtre de célébrer seulement une messe par jour* ». — Dans son nouveau code, l'Église a porté le canon que voici : « Canon 806. — § 1. — A l'exception du jour de la Nativité du Seigneur et du jour de la Commémoration de tous les défunts, où l'on a la faculté d'offrir trois fois le Sacrifice Eucharistique, il n'est point permis au prêtre de célébrer plusieurs messes dans le jour, à moins d'un Indult apostolique ou d'un pouvoir accordé par l'Ordinaire. — § 2. — Toutefois l'Ordinaire ne peut accorder cette faculté que si, lui-même le jugeant dans sa prudence, en raison du manque de prêtres, un jour de fête de précepte, une partie notable de fidèles ne pouvait assister à la messe. Mais il n'est pas en son pouvoir de permettre plus de deux messes au même prêtre ».

Après avoir examiné ce qui avait trait aux circonstances de temps, nous devons maintenant considérer ce qui a trait aux circonstances de lieu, comprenant sous ce mot le local et le corporal ou le calice avec lesquels ou dans lesquels se fait la célébration du sacrement de l'Eucharistie. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

S'il faut que ce sacrement se célèbre dans une maison et en des vases consacrés?

Nous avons ici huit objections. Elles veulent prouver qu' « il ne faut pas que ce sacrement se célèbre dans une maison et en des vases sacrés ».

La première arguë du point de doctrine qui domine tout, nous l'avons déjà tant de fois souligné, dans cette question du sacrifice eucharistique, savoir que « ce sacrement » (toujours

le mot sacrement pour désigner le sacrifice, dans la langue de saint Thomas) « est la représentation de la Passion du Seigneur. Or, le Christ n'a point subi la Passion dans une maison ; Il l'a subie hors de la porte de la cité, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 12) : Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert la Passion hors de la porte. Donc il semble que ce sacrement ne doit pas être célébré dans une maison ; il doit l'être en plein air ».

La seconde objection dit que « dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter ce qu'ont fait le Christ et les Apôtres. Or, la maison dans laquelle le Christ pour la première fois célébra ce sacrement, n'était pas consacrée : c'était un certain cénacle commun préparé par un père de famille » ; nous dirions une salle à manger ordinaire ; « comme on le voit par saint Luc, chapitre XXII (v. 11, 12). Nous lisons, aussi, dans les *Actes*, chapitre II (v. 46), que les Apôtres étaient *persévérant unanimement dans le Temple ; et rompant le pain dans les maisons, ils le prenaient avec allégresse*. Donc, maintenant, non plus, il n'y a pas à avoir des maisons consacrées dans lesquelles on célébrera ce sacrement ».

La troisième objection déclare que « rien ne doit se faire qui soit inutile dans l'Église, gouvernée par l'Esprit-Saint. Or, il semble inutile que l'on use de consécration pour l'église ou l'autel et autres choses inanimées de même nature, lesquelles ne sont pas susceptibles de grâce ou de vertu spirituelle. C'est donc mal à propos que ces consécrations se font dans l'Église ».

La quatrième objection fait observer que « seules les œuvres divines doivent être rappelées avec une certaine solennité ; selon cette parole du psaume (XCI, v. 5) : *Dans les œuvres de vos mains, j'exulterai*. Or, l'église ou l'autel est consacré de main d'homme ; comme aussi le calice, et les ministres, et autres choses de ce genre. Puis donc que ces dernières consécrations ne sont pas rappelées sous forme de solennité dans l'Église, il semble que la consécration de l'église ou de l'autel ne devrait pas l'être non plus ».

La cinquième objection en appelle à ce que « la vérité doit répondre à la figure. Or, dans l'ancien Testament, qui était la

figure du nouveau, l'autel n'était point fait de pierres taillées. Il est dit, en effet, dans *l'Exode*, chapitre xx (v. 24, 25) : *Vous me ferez un autel de terre. Que si vous me faites un autel de pierre, vous ne le construirez pas de pierres taillées*. De même, dans *l'Exode*, chapitre xxvii (v. 1, 2; cf. ch. xxxviii, v. 1, 2), il est ordonné de faire *un autel de bois d'acacia*, revêtu *d'airain*; ou, aussi, *d'or*, comme on le voit dans *l'Exode*, au chapitre xxv. Donc il semble mal à propos que dans l'Église il s'observe de faire l'autel seulement en pierres ».

La sixième objection dit que « le calice avec la patène représente le sépulcre du Christ. Lequel était *taillé dans le roc*, comme on le voit dans les Évangiles. Donc le calice doit être fait de pierre et non pas seulement d'argent ou d'or, ou même d'étain ».

La septième objection fait remarquer que « comme l'or est ce qu'il y a de plus précieux dans la matière des vases, de même la soie est ce qu'il y a de plus précieux parmi les étoffes. Donc, comme le calice est d'or, ainsi les pales de l'autel devraient être en soie et non pas seulement en lin ».

La huitième objection fait observer que « la dispensation des sacrements et leur ordonnance appartient aux ministres de l'Église, comme la dispensation des choses temporelles est soumise à l'ordination des princes séculiers; ce qui fait dire à l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. iv (v. 1) : *Que l'homme nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu*. Or, si dans la dispensation des choses temporelles, quelque chose se faisait contre les dispositions des princes, on le tiendrait pour nul. Donc, si tout ce qui a été dit a été convenablement fixé par les prélats de l'Église, il semble qu'on ne peut célébrer sans s'y conformer. Et, par suite, il semble que les paroles du Christ », qui sont la forme du sacrement, « ne suffisent par pour faire ce sacrement; chose qui ne saurait convenir. Donc il ne semble pas que toutes ces choses aient été ordonnées à propos dans la célébration du sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose que « les choses qui sont fixées par l'Église sont ordonnées par le Christ Lui-même, qui dit,

en saint Mathieu, ch. XVIII (v. 20) : *Là où se trouvent deux ou trois réunis en mon nom, là je me trouve au milieu d'eux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « en ce qui concerne ce sacrement, on considère deux choses : l'une a trait à la représentation des choses qui se sont passées lors de la Passion du Seigneur; l'autre touche au respect de ce sacrement, dans lequel le Christ est contenu selon la vérité et non pas seulement en figure. De là vient que l'on use de consécration dans les choses qui servent pour ce sacrement : soit par respect pour le sacrement; soit pour représenter l'effet de sainteté qui provient de la Passion du Christ, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 12) : *Jésus, à l'effet de sanctifier le peuple*, etc. ».

L'*ad primum* répond que « régulièrement, ce sacrement doit être célébré dans la maison, par laquelle est signifiée l'Église, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. III (v. 15) : *Sache comment tu dois te comporter dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant*. Car, *hors de l'Église, il n'y a point place pour le vrai sacrifice*, comme le dit saint Augustin » (ou plutôt saint Prosper, Livre des *Sentences*, sent. XV). On remarquera, en passant, la vérité profonde de cette parole; et combien elle se trouve justifiée notamment dans les diverses sectes ou fractions qui constituent l'hérésie protestante : même en gardant la Cène, ils ont perdu la vérité du sacrifice eucharistique; et leur religion est une religion *sans sacrifice*. Saint Thomas poursuit : « Et parce que l'Église ne devait pas être renfermée dans les limites de la nation juive mais devait s'établir dans tout l'univers : à cause de cela, la Passion du Christ n'a pas été célébrée » (ici, encore on remarquera cette admirable formule de saint Thomas nous parlant de la célébration de la Passion du Christ sur le Calvaire) « à l'intérieur de la cité des Juifs, mais sous le ciel », au dehors, en plein air, « afin qu'ainsi le monde tout entier fût comme une maison pour la Passion du Christ ». Quelle beauté! Quelle hauteur! Quelle splendeur divine dans cette pensée exprimée par le saint Docteur au sujet de la Passion du Christ, unique vrai sacrifice dont la célébration ne pouvait avoir de théâtre digne d'elle que *totus*

mundus : l'immensité de l'univers, œuvre de Dieu! — C'est donc à l'intérieur d'un édifice matériel, symbolisant l'Église de Dieu, que le sacrement de la Passion doit être célébré, régulièrement. « Toutefois », ajoute saint Thomas, « comme il est dit dans le Droit, *De consécratione*, dist. I, cap. *Concedimus* : *Nous concédons à ceux qui sont en voyage, s'ils n'ont pas d'église, de célébrer la solennité des messes en plein air ou sous la tente, pourvu qu'ils aient une pierre consacrée et les autres choses saintes requises pour cela* ». — Dans son nouveau Code, l'Église, parlant du privilège de *l'autel portatif*, déclare que « ce privilège porte avec lui la faculté de célébrer partout, à la condition que le lieu soit convenable et propre, et sur une pierre sacrée, mais non pendant le voyage sur mer » (can. 822, § 3).

L'*ad secundum* dit que « la maison dans laquelle ce sacrement est célébré, parce qu'elle signifie l'Église, comme, du reste, elle en porte le nom, étant appelée, aussi, *église*, demande convenablement à être consacrée : soit pour représenter la sanctification que l'Église a obtenue par la Passion du Christ; soit aussi pour signifier la sainteté qui est requise en tous ceux qui doivent recevoir ce sacrement. — Par l'autel, aussi, est signifié le Christ Lui-même, dont il est dit, par l'Apôtre, dans l'épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 15) : *Par lui, offrons à Dieu une hostie de louange*. Et c'est pourquoi la consécration de l'autel signifie la sainteté du Christ, dont il est dit, en saint Luc, ch. I (v. 35) : *L'Être saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu*. De là vient que dans le Droit, au sujet de la consécration, dist. I, il est dit : *Il a plu que les autels soient consacrés non pas seulement avec l'onction du chrême, mais aussi avec la bénédiction sacerdotale*. — C'est pour cela que régulièrement il n'est pas permis de célébrer ce sacrement si ce n'est dans des maisons » ou des églises « consacrées. On lit, en effet, dans le Droit, *De consécratione*, dist. I : *Qu'aucun prêtre n'ait la présomption de célébrer la messe si ce n'est en des lieux consacrés par l'évêque*. C'est aussi pour cela, que les païens ni les autres infidèles ne faisant point partie de l'Église, on lit, dans la même distinction : *L'église dans laquelle sont ensevelis les cadavres de défunts infidèles ne peut pas être sanctifiée. Que si elle*

paraît apte à être consacrée, on doit enlever les corps et la reconstruire après avoir purifié les murs et les poutres. On pourrait y célébrer la messe, si elle avait été consacrée auparavant, et à la condition que ceux qui s'y trouveraient ensevelis seraient des fidèles. — Toutefois, pour une raison de nécessité, ce sacrement peut s'accomplir dans des maisons non consacrées ou violées; mais avec le consentement de l'évêque. Et de là vient que nous lisons, dans la même distinction : *La solennité des messes peut être célébrée, non pas en tout lieu, mais dans les lieux consacrés par l'évêque, ou dans tel lieu permis par lui.* Non pas, toutefois, sans un autel portatif consacré; car nous lisons, dans la même distinction : *Nous concédons qu'on célèbre les messes dans des chapelles, avec une table consacrée, si les églises ont été incendiées ou détruites.* C'est qu'en effet » — et nous remarquerons, au passage, la grande raison que va nous donner saint Thomas, — « la sainteté du Christ est la source de toute sainteté dans les choses de l'Église. Il suit de là qu'il suffit, pour ce qui est de nécessité, à l'effet d'accomplir ce sacrement, qu'on ait un autel consacré. C'est pour cela, aussi, qu'on ne consacre jamais une église, sans consacrer l'autel; tandis que, quelquefois, sans consacrer l'église, on consacre l'autel, avec les reliques des saints, dont *la vie est cachée avec le Christ en Dieu* (*aux Colossiens*, ch. III, v. 3). Et voilà pourquoi nous lisons dans la même distinction : *Il a plu que les autels dans lesquels on ne trouve renfermé aucun corps ou aucune relique de saints, soient renversés, s'il est possible de le faire, par les évêques qui président en ces lieux* ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'église et l'autel et les autres choses inanimées, du même genre, sont consacrés, non point parce que la grâce pourrait y être reçue, mais parce que la consécration leur donne une certaine vertu spirituelle qui les rend aptes au culte divin; en ce sens que les hommes perçoivent à leur occasion une certaine dévotion qui les rend mieux préparés aux choses divines, à moins que leur manque de respect n'y fasse obstacle. Et c'est pourquoi il est dit au second livre des *Machabées*, ch. III (v. 38, 39) : *Vraiment une certaine vertu de Dieu est ici : car Celui qui a son habitation dans le ciel visite et porte secours en ce lieu.* — De là vient que ces sortes

d'objets, avant d'être consacrés, sont purifiés et exorcisés pour que toute vertu de l'ennemi en soit expulsée. Pour la même raison, les églises qui ont été souillées par l'effusion du sang ou d'une semence quelconque doivent être réconciliées : le péché, en effet, commis en ces lieux montre qu'il s'y est trouvé quelque vertu de l'ennemi. Et c'est à cause de cela que dans la même distinction, nous lisons : *Transformez sans retard, par la consécration accompagnée des prières et des œuvres divines, en églises catholiques, les églises des Ariens, partout où vous les trouverez.* — Aussi bien en est-il qui disent avec probabilité que par son entrée dans une église consacrée l'homme obtient la rémission des péchés véniels, comme aussi par l'aspersion de l'eau bénite. Ils citent ce mot du psaume (LXXXIV, v. 2, 3) : *Vous avez béni, Seigneur, votre terre; vous avez remis l'iniquité de votre peuple.* — Et c'est pourquoi, en raison de la vertu que la consécration confère, la consécration de l'église n'est pas réitérée. Nous lisons, dans la même distinction, emprunté au concile de Nicée : *On ne doit pas consacrer de nouveau les églises qui ont été une fois consacrées à Dieu, à moins qu'elles n'aient été brûlées, ou souillées par une effusion de sang ou de n'importe quelle semence. De même, en effet, que l'enfant baptisé une fois par n'importe quel prêtre, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ne doit pas être baptisé de nouveau; pareillement le lieu consacré à Dieu ne doit pas être consacré de nouveau, si ce n'est pour les causes qui ont été marquées : pourvu toutefois que ceux qui ont consacré l'aient fait dans la foi de la Sainte Trinité;* sans quoi ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent pas consacrer. Mais, comme il est dit dans la même distinction : *l'église ou les autels dont la consécration est douteuse, qu'ils soient consacrés.* — De même aussi, en raison de ce que ces choses reçoivent une certaine vertu spirituelle par la consécration, nous lisons statué dans la même distinction : *Les bois d'une église consacrée ne doivent pas être attribués à autre chose, sinon à une autre église, ou être consumés par le feu, ou pour servir aux frères dans le monastère; mais ils ne doivent pas être appliqués à l'usage des laïques.* Là même, nous lisons encore : *La pale de l'autel, la chaise, le candélabre et le voile, s'ils tombent de vétusté, doivent être mis*

au feu; et que les cendres soient apportées dans le baptistère, ou jetées dans la muraille ou dans les trous du pavé, pour que les pieds de ceux qui entrent ne les profanent pas ». — Par ces beaux textes de l'ancien Droit, que cite saint Thomas avec une si grande abondance, on peut se rendre compte de l'importance que l'Église a toujours attachée aux bénédictions et aux consécrations qu'elle pratique dans son culte.

L'*ad quartum* a une belle remarque pour expliquer la fête de la Dédicace. « C'est parce que la consécration de l'autel représente la sainteté du Christ, et la consécration de l'édifice matériel la sainteté de toute l'Église, que l'on rappelle avec solennité d'une manière spéciale la consécration de l'église ou de l'autel. Et c'est pendant huit jours que se célèbre cette solennité de la Dédicace, pour signifier la bienheureuse résurrection du Christ et des membres de l'Église ». C'est à tort, d'ailleurs, que l'objection appelait cette consécration l'œuvre de l'homme. « Il n'est pas vrai que la consécration de l'église et de l'autel soit une œuvre seulement humaine; puisqu'elle a une vertu spirituelle. Aussi bien, dans la même distinction, il est dit : *Les solennités des dédicaces des églises doivent être célébrées chaque année d'une manière solennelle. Et qu'en effet, les solennités des Tabernacles doivent être célébrées pendant huit jours, vous le trouverez, au IIIe livre des Rois, en lisant la dédicace du Temple*, savoir au chapitre VIII (v. 66) ».

L'*ad quintum* dit que « comme on le lit, au sujet de la Consécration, dist. I : *Les autels, s'ils ne sont pas de pierre, ne doivent pas être consacrés de l'onction du chrême*. Et cela convient à la signification de ce sacrement : soit parce que l'autel signifie le Christ, et il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 4), *la pierre était le Christ*; soit aussi parce que le corps du Christ fut enseveli dans un sépulcre de pierre. Cela convient encore à l'usage du sacrement : car la pierre est solide et peut facilement être trouvée partout. Chose qui n'était point nécessaire dans l'ancienne loi où l'autel ne se faisait qu'en un seul lieu. — Pour ce qui est de l'ordre de faire l'autel en terre ou en pierres non taillées, ce fut pour écarter l'idolâtrie » (cf. I^a-II^{ae}, q. 102, art. 4, *ad* 7um).

L'*ad sextum* répond que « comme il est dit dans la même distinction, *autrefois les prêtres n'usaient pas de calices d'or, mais de calices de bois. Le pape Zéphirin fit célébrer les messes avec des patènes de verre. Et le pape Urbain fit tout en argent.* Dans la suite, il fut statué *que le calice du Seigneur, avec la patène, fût fait soit d'or, soit d'argent; ou, à tout le moins, que le calice fût d'étain. Mais il ne doit pas être fait d'airain ou de vermeil. Que personne aussi n'ait la présomption de chanter la messe avec un calice de bois ou de verre.* C'est qu'en effet, le bois est poreux, et le sang consacré y demeurerait. Quant au verre, il est fragile et il pourrait y avoir danger de fracture. A cause de cela, par respect pour le sacrement, il a été statué que le calice soit fait des matières qui ont été dites ».

L'*ad septimum* déclare que « là où l'on pouvait le faire sans danger, l'Église a statué, pour ce sacrement, ce qui représente de la manière la plus expresse la Passion du Christ », puisque tout ici est en dépendance de cette Passion. « Et, pour le corps qui est mis sur le corporal, le danger était moindre que pour le sang renfermé dans le calice. De là vient que si le calice n'a pas était fait de pierre, le corporal cependant est fait de lin, comme le linceul où le corps du Christ fut enveloppé. Aussi, dans la lettre du pape Sylvestre, à la même distinction, nous lisons : *En communauté de pensée avec tous, nous ordonnons que nul n'ait la présomption de célébrer le sacrifice de l'autel dans une étoffe de soie ou de couleur, mais dans le lin pur, consacré par l'évêque; comme c'est dans un linceul de lin pur que le corps du Christ fut enseveli.* Le lin convient aussi, en raison de sa blancheur, pour signifier la pureté de la conscience; et, en raison du labeur multiple qu'exige sa préparation, pour signifier la Passion du Christ ».

L'*ad octavum* accorde que « la dispensation des sacrements appartient aux ministres de l'Église; mais leur consécration vient de Dieu Lui-même. Et c'est pourquoi les ministres de l'Église n'ont pas à statuer quelque chose touchant la forme de la consécration; mais touchant l'usage du sacrement et le mode de célébrer. Si donc le prêtre profère les paroles de la consécration sur la matière voulue avec l'intention de consa-

crer, en dehors de tout ce qui a été dit, maison et autel, calice et corporal consacrés, et autres choses de ce genre instituées par l'Église, il consacre véritablement le corps du Christ, mais il pèche grièvement, ne gardant pas le rite de l'Église ». S'il est un acte de religion qui doive être accompli en conformité parfaite avec ce que l'Église, conduite par l'Esprit-Saint, a statué, c'est bien assurément l'acte du sacrifice constitué par la consécration eucharistique. Et, ici, plus que partout ailleurs, l'infraction à ces règles déterminées par l'Église, est chose grave. Mais la consécration eucharistique a sa vérité par elle-même, indépendamment de toutes ces prescriptions, au point qu'elle peut être sans elles ; bien que jamais elle ne doive être sans elles.

Nous avons vu ce qu'il y avait à considérer touchant les circonstances de lieu dans la célébration de la consécration eucharistique. Nous devons maintenant considérer les paroles ou les gestes qui accompagnent cette consécration. — Et, d'abord, les paroles. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si c'est à propos que sont ordonnées les choses qui se disent à l'entour de ce sacrement.

Nous voici devant un des plus beaux articles de la *Somme*. Il faudrait que tous ceux qui sont à même de le lire dans son texte, l'aient constamment devant leurs yeux ou dans leur mémoire, quand il s'agit de la célébration du mystère eucharistique, et qu'ils s'appliquent, dans la mesure où cela peut dépendre d'eux, à faire connaître à tous son admirable exposé.

Neuf objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont ordonnées les choses qui se disent à l'entour de ce sacrement ». — Une fois de plus et toujours, nous ferons remarquer le langage de saint Thomas dans toute cette question, qui est, *ex professo*, la question de la célébration du

saint sacrifice de la messe. Le saint Docteur n'emploie presque jamais le mot sacrifice. C'est le mot *sacrement* qui revient sans cesse sous sa plume ou sur ses lèvres, tant il est vrai que pour saint Thomas le sacrifice est dans le sacrement lui-même : il n'est rien autre que l'acte par lequel le sacrement est constitué sous son espèce de pain contenant le corps, et de vin contenant le sang, sacramentellement séparé du corps.

La première objection arguë de cela même que « le sacrement est consacré par les paroles du Christ; comme le dit saint Ambroise, au livre *des Sacrements* (liv. IV, ch. IV). Donc il ne faut pas que d'autres paroles soient dites, dans ce sacrement, en dehors des paroles du Christ », qui sont les paroles mêmes de la consécration.

La seconde objection en appelle à ce que « les paroles et les actes du Christ nous sont connus par l'Évangile. Or, certaines choses sont dites à l'entour de la consécration de ce sacrement, qui ne se trouvent pas dans l'Évangile. Ainsi, nous ne lisons pas, dans l'Évangile, que le Christ, dans l'institution de ce sacrement, ait levé les yeux au ciel. De même, dans l'Évangile, il est dit : « *Prenez et mangez;* il n'est pas ajouté *tous*. Or, dans la célébration de ce sacrement, il est dit : *Ayant levé les yeux au ciel;* et, aussi : *Prenez et mangez-en tous*. C'est donc mal à propos que ces sortes de paroles sont dites dans la célébration de ce sacrement ».

La troisième objection déclare que « tous les sacrements sont ordonnés au salut de tous les fidèles. Or, dans la célébration des autres sacrements on ne fait pas de prière commune pour le salut de tous les fidèles et défunts. Donc c'est mal à propos qu'on le fait dans ce sacrement ».

La quatrième objection fait observer que « le baptême est dit spécialement *le sacrement de la foi*. Il faudrait donc que les choses qui ont trait à l'instruction de la foi se donnent au sujet du baptême plutôt qu'au sujet de ce sacrement, comme la doctrine des Apôtres et de l'Évangile ».

La cinquième objection fait remarquer que « dans tout sacrement est exigée la dévotion des fidèles. On ne devrait donc pas, dans ce sacrement, plutôt que dans les autres, exciter

la dévotion des fidèles par des louanges divines et par des exhortations, comme quand il est dit : *En haut les cœurs, Sursum corda!* ».

La sixième objection rappelle que « le ministre de ce sacrement est le prêtre, comme il a été dit (q. 82, art. 1). Donc tout ce qui est dit dans ce sacrement devrait être dit par le prêtre, et non quelquefois par les ministres ou aussi par le chœur ».

La septième objection dit que « ce sacrement est réalisé avec certitude par la vertu divine. Il est donc superflu que le prêtre demande la réalisation de ce sacrement, quand il dit : *O Dieu, cette oblation, qu'elle soit, par vous, en tous*, etc ».

La huitième objection déclare que « le sacrifice de la loi nouvelle est bien plus excellent que celui des anciens Pères. C'est donc mal à propos que le prêtre demande que ce sacrifice soit agréé comme le sacrifice d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech ».

La neuvième objection s'appuie sur ce que « le corps du Christ n'a pas commencé d'être dans ce sacrement par le changement de lieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 75, art. 2); et, pareillement, ce n'est pas de la sorte qu'il cesse de s'y trouver. C'est donc mal à propos que le prêtre demande : *Ordonnez que ces oblations soient portées par les mains de votre saint Ange jusqu'à votre autel en Haut* ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, au sujet de la consécration, dist. I : *Jacques, le frère du Seigneur selon la chair, et Basile, évêque de Césarée, ont fixé la célébration de la messe.* Et leur autorité montre que chaque parole est dite comme il convient à ce sujet ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule d'abord une règle générale, qui lui permettra ensuite de tout justifier. Cette règle n'est pas autre que la solennité exceptionnelle dont ce sacrement est entouré, pour ce motif qu'il est lui-même tout ce qu'il y a de plus excellent dans l'ordre du salut. « Parce que, nous dit le saint Docteur, dans ce sacrement est compris tout le mystère de notre salut, à cause de cela on le célèbre avec une plus grande solennité que tous les autres sacrements : *quia in hoc sacramento totum mysterium nostrae*

salutis comprehenditur, ideo prae caeteris sacramentis cum majori solemnitate agitur ». Ceci nous explique pourquoi la messe est devenue le centre et le résumé de tout le culte catholique.

Saint Thomas y distingue quatre parties, qu'il explique successivement : la *préparation*, qui va de l'Introït à la collecte inclusivement ; l'*instruction*, qui comprend depuis l'épître jusqu'au *Credo*; la *célébration* du mystère lui-même, depuis l'offertoire jusqu'à la communion ; enfin l'*action de grâces*, qui termine le tout.

Et, d'abord, la préparation. Saint Thomas nous en fournit une raison exquise. « Parce que, dit-il, dans l'*Ecclésiaste*, il est écrit, ch. IV (v. 17), *garde ton pied, entrant dans la maison du Seigneur*, et, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XVIII (v. 23), *avant la prière, prépare ton âme*, à cause de cela, avant la célébration de ce mystère, en premier lieu précède une certaine préparation, à l'effet d'accomplir dignement les choses qui suivent : *ante celebrationem hujus mysterii, primo praemittitur praeparatio quaedam ad digne agenda ea quae sequuntur* ».

« De cette préparation la première partie est la louange divine, qui se fait dans l'*Introït*; selon cette parole du psaume (XLIX, v. 23) : *Le sacrifice de la louange m'honorera; et là se trouve le chemin par où je lui montrerai le salut de Dieu* ». Saint Thomas fait remarquer que « cet Introït se prend, le plus souvent, des psaumes, ou, à tout le moins, se chante avec quelque partie de psaume, parce que, selon que le dit saint Denys, au chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique*, les psaumes comprennent, par mode de louange, tout ce qui est contenu dans la Sainte Écriture : *psalmi comprehendunt, per modum laudis, quidquid in Sacra Scriptura continetur*. — La seconde partie contient la commémoration de la misère présente, alors qu'on demande miséricorde, en disant : *Kyrie eleison, Seigneur, ayez pitié*, trois fois, en s'adressant à la Personne du Père; trois fois, en s'adressant à la Personne du Fils, par ces mots, *Christe eleison, Christ ayez pitié*; et trois fois, en s'adressant à la Personne de l'Esprit-Saint, par ces mots *Kyrie eleison, Seigneur, ayez pitié*, contre la triple misère de l'ignorance, de la faute et de la peine, ou aussi pour signifier

que les trois Personnes sont les unes dans les autres entre elles. — La troisième partie commémore la gloire céleste, à laquelle nous tendons par la misère présente, quand il est dit, *Gloria in excelsis Deo, Gloire dans les hauteurs à Dieu.* Ce *gloria* est chanté dans les fêtes où l'on commémore la gloire céleste; mais on l'omet dans les offices de deuil, qui appartiennent à la commémoration de la misère présente. — La quatrième partie contient l'*Oraison* que le prêtre fait pour le peuple, afin qu'il soit trouvé digne de si grands mystères : *ut digni habeantur tantis mysteriis* ».

Après cette préparation, « vient, en second lieu, l'instruction du peuple fidèle; parce que ce sacrement est *le mystère de la foi,* ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 78, art. 3, *ad* 5um). — Cette instruction se fait, sous forme de disposition, par la doctrine des Prophètes et des Apôtres, qui est lue, dans l'Église, par les lecteurs et les sous-diacres. Après cette *leçon,* le chœur chante le *Graduel,* qui signifie le progrès de la vie » spirituelle; « et l'*alleluia,* qui signifie l'exultation de l'âme, ou le *trait,* dans les offices de deuil, qui signifie les gémissements spirituels. C'est, en effet, ce qui doit suivre dans le peuple en raison de la doctrine entendue. — D'une manière parfaite, le peuple est instruit par la doctrine du Christ contenue dans l'*Évangile* : la lecture en est faite par les ministres les plus élevés, savoir par les diacres. Et parce que nous croyons au Christ comme à la Vérité divine, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. VIII (v. 46), *Si je vous dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas?,* après la lecture de l'Évangile, on chante le *Symbole de la foi* » ou le *Credo,* « dans lequel le peuple montre qu'il donne son assentiment, par la foi, à la doctrine du Christ. Ce symbole est chanté dans les fêtes dont il est fait quelque mention dans ce symbole, comme dans les fêtes du Christ et de la bienheureuse Vierge, et des Apôtres qui ont fondé cette foi, et autres de ce genre », telles que les fêtes des Docteurs de la foi.

« Ainsi donc, le peuple préparé de la sorte et instruit, on vient à la célébration du mystère. Lequel est offert comme sacrifice et consacré et pris comme sacrement : *quod quidem et*

offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Et c'est pourquoi, premièrement a lieu l'oblation ; secondement, la consécration de la matière offerte ; troisièmement, sa perception ». Toutes ces trois choses ou ces trois actes ont trait au sacrifice qui s'accomplit. L'oblation apporte ou offre la matière, sur laquelle, par la consécration, s'accomplira l'acte même qui constitue l'immolation de la victime, victime immolée à laquelle on participe et qu'on s'incorpore par la communion.

« A l'endroit de l'oblation, se font deux choses ; savoir : la louange du peuple, dans le chant de l'*Offertoire*, par lequel est signifiée la joie de ceux qui offrent » : il s'agit de l'offrande du pain et du vin, qui vont être bientôt le Christ Lui-même, à l'état de victime immolée, en qui Dieu prendra toutes ses complaisances, pour l'amour infini dont cette immolation est le gage, victime avec laquelle, dans laquelle et par laquelle ceux qui offrent le pain et le vin entendent s'offrir eux-mêmes à Dieu. De là cette joie dont l'offertoire témoigne. Elle est accompagnée de « la prière du prêtre », l'oraison *secrète*, « qui demande que l'oblation du peuple soit agréable à Dieu. Aussi bien, dans le livre I des *Paralipomènes* (chap. XXIX, v. 17), David s'exprime en ces termes : *Moi, dans la simplicité de mon cœur, j'ai offert toutes ces choses. Et votre peuple, qui s'est trouvé là, je l'ai vu vous offrir ces dons avec une grande joie.* Et ensuite, il prie, disant : *Seigneur Dieu, conservez cette volonté* ».

La célébration du mystère devait comprendre d'abord cette oblation dont nous venons de parler. « Ensuite » vient la consécration, qui est le cœur même du mystère. « La consécration se fait par la vertu surnaturelle. A ce sujet, en premier lieu, le peuple est excité à la dévotion, dans *la Préface* ; et c'est pourquoi on l'avertit d'*avoir son cœur en Haut vers le Seigneur : Sursum corda !* Aussi bien, quand la Préface est finie, le peuple dévotement loue la divinité du Christ avec les anges, en disant : *Saint, Saint, Saint : Sanctus, Sanctus, Sanctus* » *Dominus Deus sabaoth, le Seigneur, Dieu des armées ;* « et l'humanité, avec les enfants » des Hébreux au jour du triomphe à Jérusalem, « disant : *Béni, Celui qui vient* » *au nom du Seigneur* : « *Benedic-*

tus qui venit » *in nomine Domini.* — Après ce cantique du peuple, « le prêtre, en secret, commémore, d'abord, ceux pour qui ce sacrifice est offert, savoir pour l'Église dans son universalité, et pour ceux qui *sont constitués en dignité*, selon la première épître *à Timothée*, ch. II (v. 2) ; et, spécialement, quelques-uns *qui offrent ce sacrifice ou pour lesquels il est offert* » : il s'agit, ici, de l'intention spéciale dont nous avons parlé plus haut, et dans laquelle la dévotion du sujet qui offre joue un si grand rôle. « Le prêtre commémore, en second lieu, *les saints*, dont il implore le patronage pour les premiers qu'il a commémorés, quand il dit : *Communicantes et memoriam venerantes*, etc. En troisième lieu, il conclut sa demande, quand il dit : *Hanc igitur oblationem*, etc., afin que l'oblation qui se fait soit salutaire à ceux pour qui on la fait ».

Une fois accomplis ces préparatifs immédiats à la consécration, « ensuite le prêtre vient à la consécration » elle-même. « Et, là, d'abord, il demande l'effet » ou la réalisation « de la consécration, quand il dit : *Quam oblationem tu Deus.* — En second lieu, il accomplit la consécration, par les paroles du Sauveur, quand il dit : *Qui pridie*, etc. », jusqu'à la fin de la prononciation de la double forme sacramentelle pour le pain et pour le vin. C'est à ce moment précis, nous l'avons dit, que l'essence du mystère où la Passion du Christ est rendue présente dans son sacrement, s'accomplit. Tout ce qui précédait était pour préparer ce moment et cet acte. Tout ce qui vient après sera pour en recueillir le fruit. Aussi bien, dans l'économie des actes qui se rapportent immédiatement à la consécration, après la consécration elle-même, « en troisième lieu, le prêtre s'excuse de sa présomption » à n'avoir pas craint d'accomplir un tel acte, « par l'obéissance à l'ordre du Christ, quand il dit : *Unde et memores.* Quatrièmement, il demande que ce sacrifice qui vient d'être accompli soit agréable à Dieu, quand il dit : *Supra quæ propitio*, etc. En cinquième lieu, il demande l'effet » ou le fruit « de ce sacrifice et de ce sacrement : d'abord, quant à ceux qui le reçoivent » par la communion, « en disant : *supplices te rogamus ;* secondement, quant aux morts, qui désormais ne peuvent plus le recevoir,

en disant : *Memento etiam Domine*, etc.; troisièmement, spécialement quant aux prêtres eux-mêmes qui offrent, en disant : *Nobis quoque peccatoribus*, etc. ».

Tout ce qui a trait à la consécration étant ainsi parachevé, « c'est ensuite de la réception du sacrement qu'il s'agit. — Et, d'abord, le peuple est préparé à cette réception. Premièrement, par l'oraison commune de tout le peuple, qui est l'Oraison dominicale » ou la prière du Seigneur, le *Notre Père*, « dans laquelle prière, nous demandons que nous soit donné notre pain de chaque jour ; et aussi par l'oraison ou prière privée, quand le prêtre offre spécialement pour le peuple, quand il dit : *Libera nos, quaesumus, Domine*. Secondement, le peuple est préparé » à la réception du sacrement « par la paix qui est donnée en disant : *Agneau de Dieu, Agnus Dei* » etc. : « ce sacrement, en effet, est le sacrement de l'unité et de la paix, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 73, art. 4 ; q, 79, art. 1). Dans les messes des défunts où ce sacrifice est offert non pour la paix présente, mais pour le repos des morts, on ne donne point la paix. »

Quand le peuple est ainsi préparé à la réception du sacrement, « ensuite vient cette réception du sacrement », qui constitue la communion sacramentelle. « Le prêtre prend d'abord le sacrement ; et, ensuite, il le donne aux autres. C'est qu'en effet, comme le dit saint Denys, au chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique*, celui qui livre aux autres les choses divines, doit lui-même y participer le premier ».

Avec la participation au sacrifice par la communion sacramentelle, s'achève ce qui avait trait à ce sacrifice directement considéré en lui-même. Il ne reste plus qu'à tout couronner ou compléter par l'action de grâces.

« En dernier lieu, toute la célébration de la messe se termine dans l'action de grâces. Le peuple y exulte pour la réception du mystère ; et c'est ce que signifie le chant après la communion. Quant au prêtre, il offre son action de grâces par la prière ; comme le Christ, après avoir célébré la Cène avec ses disciples, *récita l'hymne*, ainsi que le dit saint Matthieu, ch. XXVI (v. 30 ; cf. S. Marc, ch. XIV, v. 26) ».

Avions-nous raison d'affirmer que ce corps d'article que

nous venons de lire était un des plus beaux de la *Somme*. Nulle part ailleurs, on ne trouvera, d'une manière plus brève, plus condensée et mieux harmonisée, l'explication précise, lumineuse, autorisée entre toutes, de ce qui est dit ou chanté par le prêtre, le chœur et les fidèles pendant la célébration de cette action divine qui « renferme, à elle seule, tout le mystère de notre salut ».

L'*ad primum* fait observer que « la consécration se fait par les seules paroles du Christ. Quant aux autres paroles, il a été nécessaire de les ajouter pour la préparation du peuple qui communie, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* a une déclaration qu'il est bon de noter au passage. « Comme il est dit en saint Jean, chapitre dernier (v. 25; chap. xx, v. 30), bien des choses ont été faites ou dites par le Seigneur, que les Évangélistes n'ont pas écrites. Parmi ces choses, il y a cela, que le Seigneur leva les yeux au ciel, à la Cène : chose que l'Église tient de la tradition des Apôtres. Et il est raisonnable, en effet, que Celui qui pour la résurrection de Lazare, comme on le voit en saint Jean, ch. xi (v. 41), et dans la prière qu'Il fit pour les disciples, en saint Jean, ch. xvii (v. 1), leva les yeux vers son Père, dût, à plus forte raison, le faire dans l'institution de ce sacrement, comme en une chose plus importante. — Quant à ce qui est dit (en latin) *manducate*, et non pas *comedite*; le sens est le même. Et il n'importe pas beaucoup qu'on dise l'un plutôt que l'autre; alors surtout que ces paroles ne font point partie de la forme du sacrement, comme il a été dit plus haut (q. 78, art. 1, *ad 2um*, *4um*). — De même, pour le mot *omnes*, il est compris dans les paroles de l'Évangile, bien qu'il n'y soit pas exprimé; car Il avait dit Lui-même, en saint Jean, ch. vi (v. 54) : *A moins que vous ne mangiez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous* ».

L'*ad tertium* déclare que « l'Eucharistie est le sacrement de toute l'unité ecclésiastique », c'est-à-dire de l'unité de l'Église dans sa totalité. « Et voilà pourquoi, d'une manière spéciale, dans ce sacrement, plutôt que dans les autres, il doit être fait mention de tout ce qui touche au salut de toute l'Église ».

L'*ad quartum* fait observer qu' « il y a une double instruction. L'une, qui est pour les nouveaux venus, savoir les catéchumènes. Et cette instruction a lieu au moment du baptême. L'autre instruction est celle où l'on instruit le peuple fidèle qui communie à ce mystère. Et cette instruction se fait dans ce sacrement. — Toutefois, de cette instruction ne sont pas exclus même les catéchumènes et les infidèles. C'est ainsi qu'il est dit, au sujet *de la Consécration*, dist. I : *Que l'évêque n'empêche personne d'entrer dans l'église et d'entendre la parole de Dieu, qu'on soit gentil, ou hérétique, ou Juif, jusqu'à la messe des catéchumènes*, c'est-à-dire tant que dure l'instruction de la foi ».

L'*ad quintum* formule une règle pratique de dévotion, à l'endroit de ce sacrement, qu'il importe, aussi, souverainement de remarquer. « Dans ce sacrement est requise une plus grande dévotion que dans les autres sacrements, pour ce motif que dans ce sacrement, le Christ tout entier se trouve contenu. Et, aussi, une dévotion plus générale ; parce que dans ce sacrement est requise la dévotion de tout le peuple, pour qui le sacrifice est offert, et non pas seulement la dévotion de ceux qui reçoivent le sacrement, comme dans les autres sacrements ». Ce sacrement est tout ensemble *sacrement*, c'est-à-dire remède spirituel appliqué ou applicable à tels sujets déterminés qui le reçoivent en effet; et *sacrifice*, c'est-à-dire, *oblation de victime immolée* qui, de soi, et en raison de l'intention de l'Église, se fait pour tous, même pour ceux-là qui ne reçoivent pas le sacrement de cette victime immolée pour eux, selon qu'en effet il pourrait et devrait être reçu par eux sous sa raison de tel sacrement, le sacrement de la nutrition spirituelle où la victime immolée dans le sacrement qu'est le sacrifice doit être l'aliment de vie pour tous ceux qui vivent de la vie du Christ Rédempteur. « Et c'est pourquoi, comme le dit saint Cyprien (*De l'Oraison Dominicale*, n. 31), *le prêtre, ayant d'abord dit la préface, prépare les esprits des frères, en disant : Haut les cœurs ! afin que, le peuple répondant, Nous les avons au Seigneur, il soit averti qu'il ne doit avoir en pensée que Dieu seul* ».

L'*ad sextum* explique pourquoi, dans la célébration de la messe, certaines choses sont dites ou chantées par le prêtre et

d'autres par le chœur ou les fidèles. C'est que « dans ce sacrement, ainsi qu'il a été dit, sont touchées les choses qui ont trait à toute l'Église. Et voilà pourquoi certaines choses sont dites par le chœur, qui ont trait à tout le peuple. Parmi ces choses, il en est que le chœur continue totalement : ce sont celles qui sont inspirées à tout le peuple. Il en est d'autres que le peuple continue, après qu'elles ont été commencées par le prêtre qui gère la personne de Dieu, pour marquer que ces choses-là sont parvenues au peuple par la révélation divine : telles, la foi et la gloire céleste. Et c'est pourquoi le prêtre entonne le symbole de la foi » ou le *Credo* « et le *Gloria in excelsis Deo*. — D'autres choses sont dites par les ministres, comme la doctrine du nouveau et de l'ancien Testament, pour marquer que c'est par les ministres envoyés de Dieu, que cette doctrine a été annoncée aux peuples. — Certaines choses sont continuées par le prêtre seul; ce sont celles qui ont trait à l'office du prêtre; savoir : *offrir les dons et les prières pour le peuple*, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. v (v. 1). Parmi ces choses, toutefois, il en est que le prêtre dit publiquement; savoir les choses qui ont trait au prêtre et au peuple, comme sont les oraisons communes. D'autres choses appartiennent au prêtre seul; comme l'oblation et la consécration. Et c'est pourquoi ce qui est dit à ce sujet est dit secrètement par le prêtre. Mais dans les unes et dans les autres, il excite l'attention du peuple, en disant : *Que le Seigneur soit avec vous;* et il attend l'assentiment du peuple qui répond : *Ainsi soit-il.* Et c'est pourquoi dans les choses qu'il dit secrètement, il dit d'abord : *Que le Seigneur soit avec vous :* et il finit en disant : *Dans tous les siècles des siècles.* On peut dire aussi que le prêtre dit en secret certaines choses pour marquer que durant la Passion du Christ, les disciples ne confessaient plus le Christ que d'une manière occulte ».

L'*ad septimum* fait observer que « l'efficacité des paroles sacramentelles peut être empêchée par l'intention du prêtre. — D'ailleurs il n'est pas inopportun que nous demandions à Dieu ce que nous savons de science très certaine qu'Il doit faire. C'est ainsi que le Christ, en saint Jean, chap. xvii (v. 1, 5),

demanda sa glorification. — Au surplus, dans les paroles dont il s'agit, le prêtre ne semble pas demander que la consécration s'accomplisse, mais qu'elle nous soit fructueuse; et, aussi bien, dit-il déterminément *que se fasse pour nous le corps et le sang*. Et c'est ce que signifient les paroles qui précèdent, quand il dit : *Daignez faire que cette oblation soit bénite*, selon saint Augustin, c'est-à-dire, *par laquelle nous soyons bénis*, savoir par la grâce; *inscrite*, c'est-à-dire, *par laquelle nous soyons inscrits dans le ciel; ferme*, c'est-à-dire, *par laquelle nous adhérions aux entrailles du Christ; raisonnable*, c'est-à-dire *par laquelle nous soyons dépouillés du sens bestial; agréable et agréée*, c'est-à-dire, *afin que nous qui nous déplaisons à nous-mêmes, nous soyons, par elle, agréables à son Fils unique* ».

L'*ad octavum* accorde que « ce sacrifice de soi est préféré à tous les anciens sacrifices. Mais, cependant, les sacrifices des anciens Pères furent très agréables à Dieu, en raison de leur dévotion. Le prêtre demande donc que ce sacrifice soit agréé de Dieu en raison de la dévotion de ceux qui l'offrent, comme ces anciens sacrifices furent agréés de Dieu ».

L'*ad nonum* fait observer que « le prêtre ne demande pas que les espèces sacramentelles soient portées au ciel ; ni, non plus, le corps véritable du Christ, qui n'a pas cessé d'y être ». [Remarquons, en passant, cette déclaration formelle de saint Thomas, qui est la confirmation de tout ce que nous avons dit plus haut sur la transsubstantiation et sur le mode dont il faut entendre que le Christ devient présent sur l'autel ou cesse d'y être]. « Mais il demande cela pour le corps mystique, lequel est signifié dans ce sacrement; savoir que les oraisons ou prières du peuple et du prêtre soient présentées à Dieu par l'ange qui assiste aux divins mystères, selon cette parole de l'Apocalypse, ch. VIII (v. 4) : *La fumée de l'encens des oblations des saints monte de la main de l'ange*. — Quant à l'expression : *autel sublime de Dieu*, elle désigne soit l'Église elle-même triomphante, à laquelle nous demandons d'être transférés, soit Dieu Lui-même, dont nous demandons la participation. Car il est dit, de cet autel, dans l'*Exode*, ch. XX (v. 26) : *Tu ne monteras par à l'autel par des degrés ;* c'est-à-dire : *Tu ne met-*

tras pas des degrés dans la Trinité. — Par l'ange, on peut aussi entendre le Christ Lui-même, qui est l'*Ange du grand conseil* (Isaïe, ch. IX, v. 6, dans la version des *Septante*), et qui joint son corps mystique » ou l'Église de la terre « à Dieu le Père et à l'Église triomphante. — Et c'est à cause de cela que » la célébration de l'Eucharistie « est appelée du nom de *messe* (en latin *missa*, envoyée). Soit parce que le prêtre *envoie* les prières à Dieu par l'ange. Ou parce que le Christ est l'hostie, la victime qui nous est *envoyée*. De là vient qu'à la fin de la messe, le diacre, aux jours de fête, renvoie le peuple en disant : *allez, elle est envoyée : Ite missa est*; savoir l'hostie ou la victime portée à Dieu par l'ange, en ce sens qu'elle est agréée de Dieu ». — On remarquera cette belle interprétation de l'*Ite missa est*, et du mot *messe* : *missa*, envoyée.

Ce qui est dit ou chanté pendant la célébration du mystère eucharistique est en parfaite harmonie avec ce mystère. En est-il de même des actes ou gestes qu'on y accomplit. Les cérémonies de la messe peuvent-elles se justifier non moins que les paroles ou le chant. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les choses qui se font dans la célébration de ce sacrement conviennent?

Nous avons ici douze objections. Ces objections et leurs réponses constituent la partie principale de l'article, puisque l'article est posé directement en vue de justifier le détail des actes ou des gestes que les objections essaient de battre en brèche. — Chacune des douze objections, en effet, s'applique à montrer que telles ou telles parmi « les choses qui se font dans la célébration de ce sacrement ne conviennent pas ».

La première arguë de ce que « ce sacrement appartient au nouveau Testament, comme on le voit par sa forme » où il est dit expressément qu'il est le sang de la nouvelle Alliance. « Or, dans le nouveau Testament ne doivent pas être observées

les cérémonies de l'ancien. Et à ces cérémonies appartenait le fait que le prêtre et les ministres se lavaient avec de l'eau quand ils venaient pour offrir le sacrifice. On lit, en effet, dans l'*Exode*, ch. XXX (v. 19, 20) : *Aaron et ses fils se laveront les pieds et les mains quand ils approcheront de l'autel.* Donc il ne convient pas que le prêtre lave ses mains au cours de la solennité de la messe ».

La seconde objection rappelle qu' « au même endroit (v. 7), le Seigneur manda que le prêtre *brûlât un encens de suave odeur* sur l'autel qui était devant le propitiatoire. Et cela encore appartenait aux cérémonies de l'ancien Testament. C'est donc mal à propos que le prêtre, à la messe, use d'encensement ».

La troisième objection dit que « ce qui se fait dans les sacrements de l'Église ne doit pas être réitéré. C'est donc mal à propos que le prêtre réitère les signes de croix sur ce sacrement ».

La quatrième objection en appelle à ce que « l'Apôtre dit, aux Hébreux, ch. VII (v. 7) : *Sans aucune contestation, le moindre est béni par le plus grand.* Or, le Christ, qui est dans ce sacrement après la consécration, est beaucoup plus grand que le prêtre. C'est donc mal à propos que le prêtre, après la consécration, bénit ce sacrement en faisant sur lui le signe de la croix ».

La cinquième objection déclare que « dans le sacrement de l'Église, rien ne doit être fait qui paraisse ridicule. Or, il semble ridicule de gesticuler : ce que semble faire le prêtre alors que parfois il étend les bras, joint les mains, plie les doigts et se courbe. Donc ces choses-là ne devraient pas se faire dans ce sacrement ».

La sixième objection ajoute qu' « il paraît, aussi, ridicule que le prêtre se tourne souvent vers le peuple et salue maintes fois le peuple. Donc ces choses ne devraient pas se faire dans la célébration de ce sacrement ».

La septième objection fait observer que « l'Apôtre tient pour inconvenant que *le Christ soit divisé.* Or, après la consécration, le Christ est dans ce sacrement. Donc il ne convient pas que l'hostie soit fractionnée par le prêtre ».

La huitième objection dit que « les choses qui se font dans ce sacrement représentent la Passion du Christ. Or, dans la Passion du Christ, le corps du Christ fut divisé à l'endroit des cinq plaies. Donc le corps du Christ doit être fractionné en cinq parties plutôt qu'en trois ».

La neuvième objection fait observer que « le corps du Christ, dans sa totalité, est consacré à part du sang. C'est donc mal à propos qu'une partie du corps est mêlée au sang ».

La dixième objection dit que « comme le corps du Christ est donné, dans ce sacrement, à titre de nourriture ; pareillement, aussi, le sang est donné à titre de breuvage. Or, quand on a pris le corps, on ne prend pas d'autre nourriture pendant la célébration de la messe. C'est donc mal à propos que le prêtre, après avoir pris le sang du Christ, prend du vin non consacré ».

La onzième objection déclare que « la vérité doit correspondre à la figure. Or, pour l'agneau pascal, qui fut la figure de ce sacrement, il était ordonné que *rien n'en demeurât jusqu'au matin* (*Exode*, ch. XII, v. 10). Donc c'est mal à propos que des hosties consacrées sont réservées et non pas consommées aussitôt ».

La douzième objection remarque que « le prêtre parle au pluriel aux assistants, par exemple quand il dit : *Le Seigneur avec vous*, et *Rendons grâces*. Or, il ne semble pas à propos de parler au pluriel quand on s'adresse à un seul, surtout s'il s'agit d'un inférieur. Donc il ne semble pas à propos que le prêtre célèbre la messe en présence d'un seul servant ».

Après toutes ces objections, « il semble donc que c'est mal à propos que certaines choses se font dans la célébration de ce sacrement ».

« Mais, en sens contraire, nous avons la coutume de l'Église, qui ne saurait errer, puisqu'elle est instruite par l'Esprit-Saint ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 60, art. 6), c'est d'une double manière qu'une chose est signifiée dans les sacrements, savoir par les paroles, et par les actes ou les faits et gestes, afin que la

signification soit plus parfaite. Or, par les paroles, sont signifiées, dans la célébration de ce sacrement, certaines choses qui appartiennent à la Passion du Christ représentée dans ce sacrement; ou, aussi, qui se rapportent au corps mystique du Christ, signifié dans ce sacrement; et certaines choses qui appartiennent à l'usage de ce sacrement, qui doit se faire avec dévotion et respect. Et c'est pourquoi, dans la célébration de ce sacrement, certaines choses se font pour représenter la Passion du Christ; ou, aussi, en vue de la disposition du corps mystique; et certaines choses comme ayant trait à la dévotion et au respect requis dans l'usage de ce sacrement ». Il s'agissait, dans ce corps d'article, de formuler la règle générale, ou le principe, qui permettrait, en l'appliquant aux difficultés soulevées par les objections, de résoudre ces difficultés. Saint Thomas va faire cette application en répondant à chacune des objections proposées.

L'*ad primum* dit que « l'ablution des mains se fait, dans la célébration de la messe, par respect pour le sacrement. Et cela, à un double titre. D'abord, parce qu'il n'est pas d'usage qu'on traite les choses précieuses, sans s'être lavé les mains. Et donc il paraîtrait inconvenant que quelqu'un approchât d'un si grand sacrement avec des mains souillées même corporellement. Une seconde raison a trait à la signification. C'est qu'en effet, comme le dit saint Denys, au chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique*, l'ablution des extrémités signifie la purification des moindres péchés, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. XIII (v. 10) : *Celui qui s'est baigné n'a besoin que de laver les pieds*. Une telle purification est requise de la part de celui qui approche de ce sacrement. C'est ce qui est signifié encore par la confession qui se fait avant l'introït de la messe », quand, au pied de l'autel, on dit le *Confiteor*. « L'ablution des prêtres dans l'ancienne loi était ordonnée aussi à signifier cette purification, comme le dit saint Denys au même endroit. — Toutefois, l'Église n'observe pas cette pratique sous la raison de précepte cérémoniel de l'ancienne loi, mais comme une chose instituée par l'Église, en raison de ce que cette chose a de convenable en soi. Et, aussi bien,

n'est-ce pas de la même manière qu'on l'observe. On n'a pas, en effet, ici, le lavement des pieds : seule est gardée l'ablution des mains, qui peut se faire plus aisément et qui suffit à signifier la pureté parfaite. C'est qu'en effet, parce que la main est l'organe des organes » ou l'instrument des instruments, « comme il est dit au livre III *de l'Ame* (ch. VIII ; de S. Th., leç. 13), toutes les œuvres sont attribuées aux mains. De là vient qu'il est dit dans le psaume (XXV, v. 6) : *Je laverai mes mains parmi les innocents* ».

L'*ad secundum* dit aussi que « nous n'usons pas de l'encensement comme d'un précepte cérémoniel de la loi, mais comme d'une chose statuée par l'Église. Et, aussi bien, n'en usons-nous pas de la même manière qu'il était fixé dans l'ancienne loi. Pour nous, si nous en usons, c'est pour une double fin. — D'abord, par respect pour ce sacrement : afin que la bonne odeur de l'encens chasse ce qu'il pourrait y avoir d'odeur mauvaise dans le lieu où l'on célèbre, et qui provoquerait le dégoût. — En second lieu, pour représenter l'effet de la grâce, dont le Christ fut rempli comme d'une bonne odeur ; selon cette parole de la *Genèse*, ch. XXVII (v. 14) : *Voici l'odeur de mon fils comme l'odeur d'un champ qui abonde.* Cette même grâce et l'odeur qui la symbolise dérive du Christ aux fidèles par l'office des ministres ; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 14) : *Par nous Il répand en tout lieu la bonne odeur de sa connaissance.* Et voilà pourquoi, après que l'autel qui désigne le Christ a été encensé en tous sens, les fidèles sont aussi encensés par ordre ». — Cette raison de l'encensement est fort belle.

L'*ad tertium* explique les multiples signes de croix qui se font durant la célébration de la messe, contre lesquels protestait l'objection. « Le prêtre, dans la célébration de la messe, use du signe de la croix pour représenter la Passion du Christ qui s'est terminée à la Croix. — C'est qu'en effet, il y eut d'abord que le Christ fut livré : par Dieu ; par Judas ; et par les Juifs. Et cela est signifié par le triple signe de croix qui est fait sur ces paroles : *Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibita* : *ces dons, ces présents, ces sacrifices saints et purs.*

— En second lieu, le Christ fut vendu. Cette vente fut faite aux prêtres, aux scribes et aux pharisiens. Pour le signifier, on a, de nouveau, un triple signe de croix sur ces mots : *benedictam, adscriptam, ratam : bénie, marquée, arrêtée.* Ou pour marquer aussi le prix de la vente : trente deniers. Deux signes de croix sont ajoutés sur ces mots : *ut nobis corpus et sanguis*, etc., *afin que le corps et le sang se réalisent pour nous*, à l'effet de désigner la personne de Judas qui vendit et la personne du Christ qui fut vendu. — En troisième lieu, ce fut la préfiguration de la Passion du Christ à la Cène. Et, pour le signifier, on fait, troisièmement, deux signes de croix, l'un, dans la consécration du corps, l'autre, dans la consécration du sang, alors qu'il est dit de part et d'autre : *benedixit, Il bénit.* — En quatrième lieu, ce fut la Passion du Christ. Et, pour représenter les cinq plaies, on fait, quatrièmement, cinq signes de croix sur ces paroles : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae eternae, et calicem salutis perpetuae*; *Hostie pure, hostie sainte, hostie immaculée, pain salubre de la vie éternelle, calice du salut perpétuel.* — En cinquième lieu, est représenté le corps étendu » sur la Croix, « et le sang répandu, et le fruit de la Passion par le triple signe de croix qui se fait sur ces paroles : *corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione*, etc.; *que nous, qui aurons reçu le corps et le sang, nous soyons remplis de toutes les bénédictions du ciel.* — En sixième lieu, est représentée la triple prière qu'Il fit sur la Croix : l'une, pour les pécheurs, quand Il dit : *Père, pardonnez-leur*; la seconde, pour qu'Il fût délivré de la mort, quand Il dit : *Mon Dieu, mon Dieu, à qui m'avez-vous abandonné?* la troisième, pour l'obtention de la gloire, quand Il dit : *Père, je remets mon esprit entre vos mains.* Et, pour le signifier, on fait trois signes de croix sur ces mots : *sanctificas, vivificas, benedicis*, etc.; *vous sanctifiez, vous vivifiez, vous bénissez.* — En septième lieu, sont représentées les trois heures où Il fut suspendu à la Croix, depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième heure. Et, pour le signifier, on fait, de nouveau, trois signes de croix, à ces paroles : *per ipsum, et cum ipso, et in ipso.* — En huitième lieu, est représentée la séparation de l'âme d'avec le

corps, par les deux signes de croix qui suivent et qui sont faits hors du calice. — En neuvième lieu, est représentée la Résurrection faite le troisième jour, par les trois croix qui se font, à ces paroles : *Pax Domini sit semper vobiscum*; *que la paix du Seigneur soit toujours avec vous* ». Cette adaptation en détail des divers signes de croix faits par le prêtre, aux diverses scènes qui ont marqué la Passion du Christ est admirablement propice à nourrir la piété des fidèles et plus encore celle du célébrant lui-même pendant la célébration de la messe. Saint Thomas ajoute qu' « on peut aussi, plus brièvement, dire que la consécration de ce sacrement et la réception du sacrifice et son fruit procède de la vertu de la Passion du Christ. Et c'est pourquoi, partout où il est fait mention d'une de ces choses, le prêtre use du signe de la croix ».

L'*ad quartum* déclare que « le prêtre, après la consécration, n'use pas du signe de la croix pour bénir et consacrer; mais seulement pour commémorer la vertu de la Croix et le mode de la Passion du Christ, comme on le voit par ce qui a été dit (*ad 3um*) ».

L'*ad quintum* répond que « les gestes que le prêtre fait durant la messe, ne sont pas des gestes ridicules : ils sont ordonnés à représenter quelque chose. Lorsque, en effet, le prêtre étend les bras, après la consécration, il signifie que le Christ eut les bras étendus sur la Croix. — S'il lève les mains, en priant, c'est pour signifier que la prière du prêtre est dirigée vers Dieu, selon cette parole des *Thrènes*, chap. III (v. 41) : *Levons nos cœurs avec nos mains vers Dieu au ciel.* Et, dans l'*Exode*, ch. XVII (v. 11), il est dit que *lorsque Moïse élevait les mains, Israël était victorieux.* — Quand, parfois, il joint les mains et qu'il s'incline, priant avec une attitude suppliante et humble, il signifie l'humilité et l'obéissance du Christ, qui l'ont conduit à la Passion. — Après la consécration, il joint les doigts, savoir le pouce avec l'index qui ont touché le corps du Christ consacré, afin que si quelque particule avait adhéré aux doigts, elle ne soit pas dispersée. Et ceci appartient au respect du sacrement ».

L'*ad sextum* dit que « le prêtre se tourne cinq fois vers le

peuple, pour signifier que le Seigneur se manifesta cinq fois le jour de la Résurrection, comme il a été dit plus haut dans le Traité de la Résurrection du Christ (q. 55, art. 3). — Sept fois il salue le peuple, savoir les cinq fois où il se tourne vers lui, et deux autres fois où il ne se tourne pas, savoir avant la préface, quand il dit : *Dominus vobiscum; Le Seigneur avec vous*, et quand il dit : *Pax Domini sit semper vobiscum; Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous*, pour signifier la grâce aux sept formes de l'Esprit-Saint », qu'il s'agisse des sept vertus ou des sept dons. — Saint Thomas fait remarquer que « l'évêque, quand il célèbre, les jours de fête, dit dans la première salutation : *Pax vobis; Que la paix soit avec vous*. Ce fut la parole du Seigneur après la Résurrection. Et c'est surtout l'évêque qui représente la personne du Seigneur ».

L'*ad septimum* déclare que « le fractionnement de l'hostie signifie trois choses : premièrement, la division elle-même du corps du Christ, qui fut faite durant la Passion; secondement, la distinction du corps mystique selon les divers états; troisièmement, la distribution des grâces qui procède de la Passion du Christ, comme le dit saint Denys, au chapitre III de *la Hiérarchie ecclésiastique*. Et donc ce fonctionnement n'amène pas la division du Christ », comme le supposait à tort l'objection.

L'*ad octavum* en appelle à ce que « le pape Sergius dit, et on le trouve dans les Décrets, au sujet *de la Consécration*, dist. II : *Le corps du Seigneur a une triple forme. La partie offerte qui est mise dans le calice, signifie le corps du Christ qui est déjà ressuscité;* savoir : le Christ Lui-même, et la Bienheureuse Vierge, ou si quelques autres saints sont dans la gloire avec leurs corps dans la gloire » [Remarquons, au passage, ces mots de saint Thomas qui nous montrent que le saint Docteur ne considère pas comme improbable que d'autres saints soient déjà au ciel avec leur corps ressuscité, en compagnie du Christ et de sa Mère. Nul doute que nous ne devions mettre au premier rang de ces saints, le glorieux patriarche saint Joseph, le chef de la Sainte Famille sur la terre]. *La partie du corps qui est mangée signifie le corps du Christ qui marche encore sur*

la terre » ; c'est-à-dire l'Église militante ; « parce que ceux qui vivent sur la terre sont unis par le sacrement, et sont broyés par les souffrances, comme le pain mangé est broyé par les dents. *La partie qui demeure sur l'autel jusqu'à la fin de la messe est le corps du Christ qui demeure au tombeau ; parce que jusqu'à la fin du monde les corps des saints seront dans les sépulcres :* alors que cependant leurs âmes sont au purgatoire ou au ciel ». Saint Thomas ajoutait déjà de son temps la remarque que « ce dernier rite n'est point gardé maintenant ; savoir qu'une partie de l'hostie fût conservée jusqu'à la fin de la messe. Toutefois », ajoute le saint Docteur, « la même signification des parties demeure. Ce que d'aucuns ont exprimé en vers comme il suit :

Hostia dividitur in partes : tincta beatos
Plene ; sicca notat vivos ; servata, sepultos ».

Et voici le sens de ces deux vers : L'hostie est divisée en parties : celle qu'on met dans le calice signifie les saints ressuscités ; celle qu'on mange signifie les vivants ; une troisième autrefois signifiait les morts ensevelis. — « Il en est cependant », ajoute encore saint Thomas, « qui disent que la partie qui est mise dans le calice signifie ceux qui vivent dans ce monde ; la partie conservée hors du calice signifie ceux qui sont pleinement bienheureux, quant à l'âme et quant au corps ; et la partie qui est mangée signifie les autres ».

L'*ad nonum* reprend une partie de ces dernières explications pour répondre à la difficulté spéciale que soulevait l'objection neuvième. Cette objection ne voulait pas qu'on mêle au sang dans le calice une partie de l'hostie consacrée. Saint Thomas déclare que « par le calice » contenant le sang, « deux choses peuvent être signifiées. Ou bien la Passion même du Christ, qui est représentée dans ce sacrement. Et, de ce chef, par la partie qui est mise dans le calice sont signifiés ceux qui participent encore aux souffrances du Christ. Ou, aussi, peut être signifiée la fruition bienheureuse, qui est également préfigurée dans ce sacrement » et que symbolise la coupe du fes-

tin. « Et c'est pourquoi ceux dont les corps sont déjà dans la pleine béatitude sont signifiés par la partie mise dans le calice. — Il est d'ailleurs à noter », ajoute saint Thomas, « que la partie mise dans le calice ne doit pas être donnée au peuple en supplément pour la communion », si des parcelles venaient à manquer; « parce que *le pain trempé* ne fut donné par le Christ qu'au seul traître Judas ».

L'*ad decimum* fait observer que « le vin, en raison de son humidité, est apte à laver. Et c'est pourquoi on le prend après qu'on a reçu le sacrement, pour purifier la bouche, afin qu'aucun reste n'y demeure; ce qui se rattache au respect du sacrement. Et, aussi bien, dans le Droit, *Extra, de Celebrat. Miss.*, *cap. Ex parte,* il est dit : *Le prêtre doit passer du vin dans sa bouche après qu'il a pris tout le sacrement; à moins qu'il n'ait à célébrer, le même jour, une autre messe, pour n'être pas empêché, s'il absorbait le vin, de célébrer l'autre messe.* — C'est pour la même raison qu'il répand du vin sur les doigts avec lesquels il a touché le corps du Christ ».

L'*ad undecimum* accorde que « la vérité, en quelque manière, doit répondre à la figure : et, en effet, la partie de l'hostie consacrée à laquelle communient le prêtre, les ministres et le peuple ne doit pas être réservée au lendemain. C'est pourquoi, comme on le voit, dans le Droit, *de la Consécration*, dist. II, le pape Clément porta ce statut : *On doit offrir à l'autel autant d'holocaustes qu'il en faut pour le peuple. S'il en reste, on ne doit pas les réserver pour le lendemain; mais les clercs doivent faire diligence, avec crainte et tremblement, pour qu'ils soient consommés.* — Toutefois, parce que ce sacrement doit être pris tous les jours, tandis que l'agneau pascal ne l'était pas, à cause de cela il faut conserver d'autres hosties consacrées pour les infirmes. Et c'est pourquoi on lit, dans la même distinction : *Que le prêtre ait toujours à portée l'Eucharistie, afin que s'il se trouve un infirme, il le communie tout de suite, et qu'il ne meure pas sans communion* ». — On le voit, l'esprit de l'Église serait que l'on n'use des hosties consacrées gardées en réserve dans le ciboire, que pour les infirmes qui peuvent avoir besoin d'être communiés en dehors de la célébration du sacrement. Hors ce cas,

tous devraient communier en participant à l'offrande ou au vin consacrés par le prêtre. Bien plus, le texte cité sous le nom du pape Clément montre que primitivement c'était sur le nombre des fidèles à communier que se fixait le nombre des « holocaustes », si tant est même que ce ne fussent les fidèles devant communier, qui portaient chacun le pain et le vin, où à tout le moins, le pain qu'il recevrait du prêtre à la communion. Assurément, la pratique actuelle répandue un peu partout de distribuer la communion en utilisant les hosties conservées dans le ciboire peut se justifier et être exigée même pour la facilité des cérémonies. Toutefois, si on le peut et dans la mesure où on le peut, il est bon de s'inspirer des anciens usages. On cite même des communautés religieuses, où toutes les personnes qui doivent communier à la messe qu'elles entendent, se présentent à l'offertoire et déposent, sur une patène que tient le célébrant, chacune une hostie à consacrer, de telle sorte qu'au moment de la communion le prêtre a, sur l'autel, consacrées par lui à la messe qu'il célèbre, autant d'hosties qu'il en faut pour communier toute l'assistance.

L'*ad duodecimum* déclare que « dans la célébration solennelle de la messe, doivent se trouver plusieurs assistants. Aussi bien le pape Soter dit, dans le Droit, au sujet de *la Consécration*, distinct. I : *Il a été également statué qu'aucun prêtre n'ait la présomption de célébrer les messes solennelles, à moins qu'il ait deux répondants, faisant trois avec lui; parce que quand il dit au pluriel : Que le Seigneur soit avec vous, ou encore, à la Secrète : Priez, mes frères, il convient qu'ils puissent répondre à son salut.* Et c'est pourquoi nous lisons statué, au même endroit, que, pour une plus grande solennité, l'évêque doit célébrer la messe solennelle en présence de plusieurs. — Quant aux messes privées, il suffit d'avoir un servant, qui gère la personne de tout le peuple catholique, en la personne de qui il répond au prêtre au pluriel ».

La célébration du sacrement de l'Eucharistie est l'acte le plus grand qui puisse s'accomplir dans l'Église. Cet acte n'est pas autre que le sacrement de la Passion du Christ qui rend pré-

sente pour nous cette Passion, sous sa raison d'immolation rédemptrice et qui nous en applique excellemment les fruits de salut. Aussi bien est-ce autour de cet acte que l'Église concentre tout son culte. Saint Thomas vient de nous en expliquer le sens et l'harmonie. Il ne lui reste plus qu'à s'enquérir des moyens à prendre pour prévenir ou pour réparer les accidents possibles dans la célébration de ce grand sacrement. Ce va être l'objet de l'article qui suit, le dernier de la question actuelle, qui est elle-même la dernière question du traité de l'Eucharistie.

Article VI.

S'il est possible de remédier suffisamment aux accidents qui peuvent se produire dans la célébration de ce sacrement en observant les prescriptions de l'Église?

Sept objections veulent prouver qu' « on ne peut pas suffisamment remédier aux défauts qui se présentent dans la célébration de ce sacrement, en observant les statuts de l'Église ».

La première dit qu' « il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, meurt, ou perd la raison, ou est empêché, par quelque autre infirmité, de prendre le sacrement et d'achever la messe. Donc il semble que ne peut pas être gardé ce que l'Église a statué ordonnant que le prêtre qui consacre communie à son sacrifice ».

La seconde objection fait observer qu' « il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, se souvient d'avoir pris quelque nourriture ou quelque boisson, ou d'avoir quelque péché mortel ou aussi quelque excommunication, dont il n'avait pas d'abord le souvenir. Et il est donc nécessaire que celui qui se trouve en pareil cas, pèche mortellement, devant aller contre ce que l'Église a statué, qu'il prenne le sacrement ou qu'il ne le prenne pas ».

La troisième objection en appelle à ce qu' « il arrive parfois que dans le calice tombe après la consécration une mouche ou une araignée ou quelque animal vénéneux ; ou aussi que le prêtre connaît qu'un poison a été mis dans le calice par quel-

qu'un avec le mauvais dessein de lui donner la mort. Dans ce cas, s'il prend le sacrement, il semble qu'il pèche mortellement, se donnant la mort ou tentant Dieu. Pareillement, s'il ne le prend pas, il pèche, allant contre le statut de l'Église. Il semble donc qu'il sera perplexe et dans la nécessité de pécher. Ce qui est un inconvénient ».

La quatrième objection constate qu' « il arrive que par la négligence du servant, ou l'eau n'est pas mise dans le calice ou aussi le vin, et le prêtre s'en aperçoit. Donc, dans ce cas aussi il semble être perplexe : soit qu'il prenne le corps sans le sang, ne faisant qu'un sacrifice imparfait ; soit qu'il ne prenne ni le corps ni le sang ».

La cinquième objection fait l'hypothèse où « il arrive que le prêtre ne se souvient pas s'il a dit les paroles de la consécration, ou aussi les autres paroles qui se disent dans la consécration de ce sacrement. Et, dans ce cas, il semble qu'il pèche » nécessairement, « soit qu'il réitère sur la même matière les paroles que peut-être il avait déjà dites, soit qu'il use d'un pain et d'un vin non consacrés comme s'ils étaient consacrés ».

La sixième objection suppose qu' « il arrive parfois qu'en raison du froid, le prêtre laisse tomber l'hostie dans le calice, soit avant la fraction, soit après. Et, dans ce cas, il ne pourra pas accomplir le rite de l'Église ou au sujet de la fraction elle-même, ou aussi quant au fait que seule la troisième partie de l'hostie soit mise dans le calice ».

La septième objection présente les cas où « il arrive que par la négligence du prêtre le sang du Christ est répandu ; ou aussi que le prêtre rend le sacrement qu'il avait pris ; ou que les hosties consacrées sont conservées un temps si long qu'elles se putréfient ; ou qu'elles sont mangées par des rats ; ou que de toute autre manière elles se perdent. Auxquels cas il ne semble pas qu'on puisse rendre à ce sacrement le respect qui lui est dû selon les statuts de l'Église. Il ne semble donc pas qu'on puisse remédier à ces défauts ou à ces périls, en observant les statuts » ou les prescriptions « de l'Église ».

L'argument *sed contra* oppose que « comme Dieu, ainsi l'Église *ne prescrit point quelque chose qui soit impossible* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, d'une façon générale, qu' « aux périls ou aux défauts qui peuvent se produire au sujet de ce sacrement, il est possible de remédier de deux manières. — D'abord, en les prévenant, de telle sorte que le péril ne se réalise pas. — D'une autre manière, en s'y appliquant après ; c'est-à-dire en réparant ce qui s'est fait, soit en y portant remède, soit, du moins, par la pénitence de celui qui a été négligent à l'endroit de ce sacrement ». — La règle générale tracée d'un mot dans ce corps d'article va être appliquée aux divers cas par chacune des réponses aux objections.

L'*ad primum* dit que « si le prêtre est surpris par la mort ou par une infirmité grave avant la consécration du corps et du sang du Seigneur, il ne faut point qu'il soit suppléé par un autre. Si, au contraire, cela arrive après la consécration commencée, par exemple après la consécration du corps et avant la consécration du sang, ou aussi quand l'un et l'autre est consacré, la célébration de la messe doit être complétée par un autre prêtre. Aussi bien, comme on le voit dans les Décrets, VII, q. I, chap. *Nihil*, on lit dans un concile de Tolède (le VIIe, can. II) : *Nous avons pensé qu'il convenait, lorsque les saints mystères sont consacrés par les prêtres durant le temps des messes, s'il arrive que par le fait d'une indisposition quelconque le mystère commencé ne puisse pas être achevé, qu'il soit loisible à un autre évêque ou à un autre prêtre d'achever l'office commencé. Il faut, en effet, que les mystères commencés soient achevés par la bénédiction du prêtre qui a commencé ou qui continue : car ils ne seraient point parfaits s'ils ne se déroulaient totalement dans l'ordre qui convient. Et, dès là que tous nous sommes un dans le Christ, la diversité des personnes n'amène aucune contrariété, l'unité de la foi représentant l'efficacité de ce qui s'accomplit. Toutefois ce que nous conseillons en raison de l'infirmité de la nature ne doit pas être un encouragement à des abus présomptueux. Aucun prêtre ou ministre, hors le cas d'une impuissance manifeste, ne peut absolument pas présumer de laisser inachevés les offices commencés. Si quelqu'un avait cette présomption téméraire, il subira la sentence d'excommunication* ».

L'*ad secundum* formule cette règle, que « partout où une dif-

ficulté se présente, il faut prendre ce qui a le moins de danger. Or, ce qu'il y a de plus périlleux à l'endroit de ce sacrement, c'est ce qui va contre sa réalisation parfaite ou son achèvement » par la consécration des deux espèces qui constitue la raison même de sacrifice ; « car c'est là un horrible sacrilège : *quia hoc est immane sacrilegium*. Le péril moindre est ce qui touche à la qualité ou à l'état de celui qui reçoit le sacrement. Par conséquent, si le prêtre, après la consécration commencée, se souvient d'avoir mangé ou bu quelque chose, il doit néanmoins parfaire le sacrifice et prendre le sacrement. — Pareillement, s'il se souvient d'avoir commis quelque péché, il doit se repentir avec le propos de se confesser et de satisfaire ; et, ainsi, prendre le sacrement non pas d'une manière indigne, mais avec fruit. — La raison est la même, s'il se souvient d'avoir encouru une excommunication quelconque. Il doit, en effet, former le propos de demander l'absolution ; et, ainsi, par le Pontife invisible, Jésus-Christ, il reçoit l'absolution quant à cet acte de parachever les divins mystères. — Que si l'un des souvenirs qui viennent d'être marqués lui revenaient avant la consécration, je tiendrais pour plus sûr — *tutius reputarem* », dit saint Thomas, « notamment dans le cas de la rupture du jeûne ou de l'excommunication, d'interrompre la messe commencée, à moins qu'on n'eût à craindre un grave scandale ».

L'*ad tertium* déclare que « si une mouche ou une araignée tombe dans le calice avant la consécration, ou encore si l'on s'aperçoit qu'un poison y a été mêlé, on doit tout jeter ; et, après avoir lavé le calice, mettre de nouveau du vin pour être consacré. — Si c'est après la consécration que cela arrive, l'animal doit être pris avec précaution, soigneusement lavé et brûlé, et l'eau avec les cendres doivent être jetées dans un lieu spécial à cet effet. Que si l'on s'aperçoit qu'un poison a été mis dans le calice, le prêtre ne doit en aucune manière le prendre ou le donner à un autre, de peur que la coupe de la vie ne tourne à la mort ; mais il doit avec soin le conserver dans un vase apte à le recevoir avec les restes. Et, afin que le sacrement ne demeure pas inachevé, il doit mettre du vin dans

le calice, reprendre à partir de la consécration du sang et parfaire le sacrifice ».

L'*ad quartum* répond que « si le prêtre, avant la consécration du sang et après la consécration du corps, s'aperçoit que le vin ou l'eau n'est pas dans le calice, il doit tout de suite les mettre et consacrer. — Si, après les paroles de la consécration, il s'aperçoit que l'eau manque, il doit, malgré cela, continuer; parce que l'apposition de l'eau, comme il a été dit plus haut (q. 74, art. 7), n'est pas de nécessité pour le sacrement. Toutefois celui dont la négligence aurait été cause de cela devrait être puni. Mais, en aucune manière on ne doit mêler l'eau au vin déjà consacré : il s'ensuivrait, en effet, que dans l'une de ses parties le sacrement serait gâté, comme il a été dit plus haut (q. 77, art. 8). — Si le prêtre s'aperçoit, après les paroles de la consécration, que le vin n'a pas été mis dans le calice, à supposer qu'il s'en aperçoive avant de prendre le corps, il doit, versant l'eau qui s'y trouverait, mettre du vin avec de l'eau et reprendre à partir des paroles de la consécration du sang. — S'il s'aperçoit de cela après avoir pris le corps, il doit mettre une autre hostie pour qu'elle soit de nouveau consacrée ensemble avec le sang. Je dis cela », fait observer saint Thomas, « parce que s'il prononçait les seules paroles de la consécration du sang, l'ordre marqué pour la consécration ne serait pas gardé : alors que, comme il est dit dans le chapitre précité du concile de Tolède (cf. *ad 1um*), *les sacrifices ne peuvent pas être tenus comme parfaits s'ils ne se déroulent pas dans un ordre parfait*. Si, en effet, il commençait à la consécration du sang et répétait toutes les paroles qui suivent, elles ne s'appliqueraient qu'en supposant présente l'hostie consacrée, puisque dans ces paroles certaines choses doivent se dire et se faire non pas seulement à l'endroit du sang, mais aussi à l'endroit du corps. Et il doit, à la fin, prendre l'hostie consacrée en second lieu et le sang, nonobstant même s'il a pris auparavant l'eau qui était dans le calice : car le précepte qui regarde l'intégrité ou la perfection du sacrement est d'un plus grand poids que le précepte d'être à jeun pour recevoir ce sacrement, ainsi qu'il a été dit plus haut (*ad 2um*).

L'*ad quintum* déclare que « le prêtre, bien qu'il ne se souvienne pas d'avoir dit certaines choses parmi celles qu'il doit dire, ne doit pas cependant être troublé de cela dans son esprit. C'est qu'en effet celui qui dit beaucoup de choses ne se souvient pas de tout ce qu'il a dit ; à moins que peut-être en disant une chose il ne la perçoive sous la raison de chose déjà dite : car c'est ainsi qu'une chose devient objet de la mémoire. Si donc quelqu'un applique fortement son esprit à ce qu'il dit, sans prendre garde toutefois qu'il le dit, il ne se souvient pas beaucoup, dans la suite, de l'avoir dit. C'est, en effet, par là, qu'une chose est objet de la mémoire, qu'elle est perçue sous la raison de chose passée, comme il est dit au livre *De la mémoire* (ch. I ; de S. Th , leç. I). — Dans le cas, cependant, où il serait probable pour le prêtre qu'il a omis quelque chose, si ces choses ne sont pas de nécessité pour le sacrement, je n'estime pas », déclare saint Thomas, « qu'il doive pour cela reprendre en changeant l'ordre du sacrifice, mais il doit poursuivre et continuer. — Que s'il était sûr d'avoir omis quelque chose étant de nécessité pour le sacrement, savoir la forme de la consécration, la forme étant de toute nécessité comme la matière, il semble qu'il faudrait faire ce qui a été dit au sujet du manque de la matière : reprendre à partir de la forme de la consécration et dire de nouveau tout le reste dans l'ordre marqué, pour ne pas changer l'ordre du sacrifice ».

L'*ad sextum* fait observer que « la fraction de l'hostie consacrée et qu'une seule partie soit mise dans le calice regarde le corps mystique ; comme aussi l'adjonction de l'eau signifie le peuple (cf. q. 74, art. 6). Et c'est pourquoi l'omission de ces choses-là ne rend pas le sacrifice imparfait, au point qu'il soit nécessaire de réitérer quelque chose dans la célébration de ce sacrement ». Il n'y a donc qu'à poursuivre, sans autrement se préoccuper.

L'*ad septimum* répond que « comme on le lit au sujet *de la Consécration*, dist. II, tiré du décret du pape Pie (I) : *Si, par négligence, quelque goutte de sang est tombée sur le marchepied qui adhère au sol, qu'on lèche le sang et qu'on racle le marchepied. S'il n'y a pas de marchepied, qu'on racle la terre, qu'on brûle*

cela et que la cendre soit mise dans l'intérieur de l'autel. Et que le prêtre fasse pénitence pendant quarante jours. — Que si la goutte du calice est tombée sur l'autel, que le prêtre absorbe la goutte. Et qu'il fasse pénitence pendant trois jours. — Si le sang est tombé sur le corporal et a pénétré jusqu'à la première nappe, le prêtre fera pénitence pendant quatre jours. — Si jusqu'à la deuxième, il fera pénitence pendant neuf jours, — Si jusqu'à la troisieme, il fera pénitence pendant vingt jours. Et les linges que le sang aura touchés seront lavés trois fois par le ministre au-dessus du calice, et l'eau de l'ablution sera mise à part à côté de l'autel. Elle pourrait aussi être absorbée par le ministre, s'il n'avait pas de répugnance à le faire. Il en est qui, de plus, coupent cette partie des linges d'autel et la brûlent, mettant ensuite les cendres à côté de l'autel ou de la sacristie. — On ajoute, là (dist. II), tiré du *Pénitentiaire* du vénérable Bède : *Si quelqu'un par ébriété ou voracité vomit l'Eucharistie, qu'il fasse pénitence pendant quarante jours ; les clercs, ou les moines, ou les diacres, ou les prêtres, pendant soixante jours ; l'évêque, pendant quatre-vingt-dix jours. Si c'est en raison de la maladie que le vomissement s'est produit, la pénitence sera de sept jours.* — Dans la même distinction, on lit, tiré du concile d'Orléans : *Celui qui ne garde pas bien le sacrifice, de telle sorte qu'un rat ou quelque autre animal le mange dans l'église, celui-là fera pénitence pendant quarante jours. — Celui qui l'aura perdu dans l'Église, ou si une partie est tombée sans qu'on la retrouve, fera pénitence pendant trente jours.* — Et il semble qu'est digne de la même peine le prêtre dont la négligence aura été cause que les hosties consacrées se putréfient. — Pendant les jours mentionnés, celui qui fait pénitence doit jeûner et s'abstenir de communier. Toutefois, il arrive qu'en tenant compte des conditions d'affaire ou de personne, la pénitence indiquée peut être diminuée ou augmentée ».

Au sujet de tous ces accidents dont il a été parlé, « il faut observer », déclare en finissant saint Thomas, « que partout où les espèces sont trouvées dans leur intégrité, on doit les traiter et les conserver avec respect, ou même les absorber ; parce que tant que les espèces demeurent, le corps du Christ

demeure là, comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 6, *ad 3um*; q. 77, art. 4, 5). Et ce où on les trouve doit être brûlé, si on le peut commodément, en ayant soin de mettre la cendre dans un lieu saint, comme il a été dit au sujet de la raclure du marchepied de l'autel ».

Ce que saint Thomas nous a dit, dans cet *ad septimum*, de l'ancienne discipline de l'Église au sujet des pénitences marquées dans les canons qu'il cite, n'est plus appliqué aujourd'hui dans la rigueur de la lettre. L'esprit seul en est conservé. Il dicte aux ministres du sacrement le zèle qu'ils doivent apporter à prévenir tout ce qui, même du plus loin, courrait risque d'être un manque de respect à l'endroit du corps et du sang du Christ dans le sacrement de l'Autel.

Le sacrement de l'Eucharistie était le dernier des trois sacrements qui constituent un tout particulièrement essentiel dans l'économie de la vie chrétienne. Ils ont pour objet d'assurer cette vie en elle-même, dans l'être humain qui doit vivre de cette vie. Le premier, le baptême, est le sacrement qui fait que l'homme renaît, alors que depuis le péché du premier père et par l'influence de ce péché, accrue, chez les adultes, par l'influence des péchés personnels, tout être humain venu au monde par voie de génération naturelle est dans un état de mort spirituelle. Le deuxième, celui de la confirmation, fait grandir dans la vie chrétienne reçue par la grâce du baptême. Et le troisième, l'Eucharistie, sacrement de la nutrition spirituelle, conserve et perfectionne l'être humain dans la vie que le baptême lui a donnée et que la confirmation a conduite à sa plénitude.

Il n'eût pas été nécessaire d'avoir d'autre sacrement pour la vie surnaturelle de l'être humain, si cette vie reçue, développée, conservée et perfectionnée par le baptême, la confirmation et l'Eucharistie, eût été acquise à tout jamais, sans qu'il fût possible de la perdre. Mais il n'en devait pas être ainsi. La vie chrétienne, sur cette terre, demeure toujours amissible par le péché. Et voilà pourquoi, d'autres sacrements ont été institués qui permettraient à l'homme de la recouvrer

et de s'y rétablir d'une manière parfaite. Ce sont les sacrements de pénitence et d'extrême-onction.

Nous savons aussi qu'à côté des sacrements ordonnés à la vie chrétienne dans chacun des êtres humains appelés à vivre de cette vie, deux autres sacrements, ceux de l'Ordre et du mariage, doivent assurer le côté social de cette vie.

L'étude de ces quatre sacrements qu'il nous reste à considérer fera l'objet de nos prochains volumes.

FIN DU TOME XVIII

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS V

TROISIÈME PARTIE 1

QUESTION LXXIII. — DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE.

(Six articles).

1° Si l'Eucharistie est un sacrement ? 3
2° Si l'Eucharistie est un seul sacrement, ou plusieurs ? 13
3° Si ce sacrement est de nécessité de salut ? 17
4° Si c'est à propos que ce sacrement est appelé de plusieurs noms ? 22
5° Si l'institution de ce sacrement a été ce qu'il fallait ? 25
6° Si l'agneau pascal fut la principale figure de ce sacrement ? 30

QUESTION LXXIV. — DE LA MATIÈRE DE CE SACREMENT.

(Huit articles).

1° Si la matière de ce sacrement est le pain et le vin ? 34
2° S'il est requis une quantité déterminée de pain et de vin pour la matière de ce sacrement ? 38
3° S'il est requis, pour la matière de ce sacrement, qu'on ait du pain de froment ? 43
4° Si ce sacrement doit être fait de pain azyme ? 47
5° Si la matière propre de ce sacrement est le vin de vigne ? 50
6° S'il faut mêler de l'eau au vin ? 53
7° Si le mélange d'eau est de nécessité pour ce sacrement ? 55
8° Si l'eau doit être ajoutée en grande quantité ? 58

QUESTION LXXV. — DE LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST.

(Huit articles.)

1° Si, dans ce sacrement, est le corps du Christ selon la vérité, ou seulement selon la figure ou comme dans un signe ? 65

2° Si, dans ce sacrement, demeure la substance du pain et du vin après la consécration ? 78
3° Si la substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est anéantie ou si elle se résout en la matière antérieure ? 88
4° Si le pain peut être converti au corps du Christ ? 98
5° Si dans ce sacrement demeurent les accidents du pain et du vin ? 123
6° Si, la consécration faite, demeure dans ce sacrement la forme substantielle du pain ? 138
7° Si cette conversion se fait en un instant ou si elle implique succession ? 141
8° Si cette proposition est fausse : du pain est fait le corps du Christ ? 145

QUESTION LXXVI. — Du mode dont le Christ existe dans ce sacrement.

(Huit articles.)

1° Si tout le Christ est contenu sous ce sacrement ? 152
2° Si, sous l'une et l'autre espèce de ce sacrement, tout le Christ se trouve contenu ? 157
3° Si tout le Christ est sous chaque partie des espèces du pain et du vin ? 162
4° Si toute la quantité dimensive du corps du Christ est dans ce sacrement ? 170
5° Si le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu ? 174
6° Si le corps du Christ est soumis au mouvement dans ce sacrement ? 179
7° Si le corps du Christ, selon qu'il est dans ce sacrement, peut être vu par quelque œil, à tout le moins glorifié ? 193
8° Si, quand, dans ce sacrement apparait miraculeusement de la chair ou un enfant, le corps du Christ est là véritablement ? .. 199

QUESTION LXXVII. — Des accidents qui demeurent dans ce sacrement.

(Huit articles.)

1° Si les accidents demeurent, dans ce sacrement, sans sujet ? 204
2° Si, dans ce sacrement, la quantité dimensive du pain et du vin est le sujet des autres accidents ? 209
3° Si les espèces qui demeurent dans ce sacrement peuvent modifier quelque chose d'extrinsèque ? 214
4° Si les espèces sacramentelles peuvent être corrompues ? 216
5° Si des espèces sacramentelles quelque chose peut s'engendrer ? .. 220
6° Si les espèces sacramentelles peuvent nourrir ? 224
7° Si les espèces sacramentelles sont rompues dans ce sacrement ? .. 227
8° Si au vin consacré peut être mélangé quelque liquide ? 230

QUESTION LXXVIII. — De la forme de ce sacrement.

(Six articles.)

1° Si c'est, là, la forme de ce sacrement : *Ceci est mon corps;* et : *Ce calice est celui de mon sang*..... 237
2° Si c'est, là, la forme qui convient pour la consécration du pain : *Ceci est mon corps?* 243
3° Si celle-là est la forme qui convient pour la consécration du vin : *Ceci est le calice de mon sang, du testament nouveau et éternel, mystère de foi, qui sera versé pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés*..... 247
4° Si dans ces paroles des formes qui ont été données se trouve quelque vertu créée qui réalise la consécration?..... 256
5° Si les formules dont il s'agit sont vraies?..... 259
6° Si la forme de consécration du pain obtient son effet avant que soit achevée la forme de consécration du vin?..... 263

QUESTION LXXIX. — Des effets du sacrement de l'Eucharistie.

(Huit articles.)

1° Si, par ce sacrement, est conférée la grâce?..... 266
2° Si l'effet de ce sacrement est l'obtention de la gloire?..... 273
3° Si l'effet de ce sacrement est la rémission du péché mortel?..... 276
4° Si, par ce sacrement, sont remis les péchés véniels?..... 279
5° Si, par ce sacrement, toute la peine du péché est remise?..... 282
6° Si, par ce sacrement, l'homme est préservé des péchés futurs?.. 291
7° Si ce sacrement sert à d'autres qu'à ceux qui le reçoivent?..... 294
8° Si, par le péché véniel, est empêché l'effet de ce sacrement?..... 298

QUESTION LXXX. — De l'usage ou de la réception de ce sacrement en général.

(Douze articles.)

1° Si doivent être distingués deux modes de manger le corps du Christ : savoir, spirituellement, et sacramentellement?..... 304
2° S'il n'appartient qu'à l'homme seul de recevoir spirituellement ce sacrement, ou si cela appartient aussi aux anges?..... 308
3° Si nul ne peut manger le Christ sacramentellement, excepté l'homme juste?..... 312
4° Si le pécheur qui reçoit le corps du Christ sacramentellement pèche?..... 315
5° Si approcher de ce sacrement avec la conscience du péché est le plus grave de tous les péchés?..... 321
6° Si le prêtre doit refuser le corps du Christ au pécheur qui le demande?..... 325

7° Si la pollution nocturne empêche quelqu'un de recevoir le corps du Christ? 329
8° Si la nourriture ou la boisson prise auparavant empêche la réception de ce sacrement? 335
9° Si ceux qui n'ont pas l'usage de la raison doivent recevoir ce sacrement? 341
10° S'il est permis de recevoir chaque jour ce sacrement? 345
11° S'il est permis de laisser complètement la communion? 351
12° S'il est permis de prendre le corps du Seigneur sans le sang? ... 354

QUESTION LXXXI. — De l'usage de ce sacrement selon que le Christ en a usé dans sa première institution.

(Quatre articles.)

1° Si le Christ a pris son corps et son sang? 360
2° Si le Christ a donné son corps à Judas? 364
3° Si le Christ a pris et donné son corps aux disciples impassible? .. 367
4° Si, à supposer qu'on eût conservé, dans un ciboire, ce sacrement au temps de la mort du Christ, ou que l'un des Apôtres l'eût consacré, Il serait mort, là? 370

QUESTION LXXXII. — Du ministre de ce sacrement.

(Dix articles.)

1° Si la consécration de ce sacrement est le propre du prêtre? 373
2° Si plusieurs prêtres peuvent consacrer une seule et même hostie? 378
3° S'il appartient seulement au prêtre de distribuer ce sacrement? . 380
4° Si le prêtre qui consacre est tenu de prendre ce sacrement? 382
5° Si le mauvais prêtre peut consacrer l'Eucharistie? 386
6° Si la messe du prêtre mauvais a moins de valeur que la messe du prêtre bon? 389
7° Si les hérétiques et les schismatiques et les excommuniés peuvent consacrer? 392
8° Si le prêtre dégradé peut faire ce sacrement? 395
9° Si quelqu'un peut licitement recevoir la communion de prêtres hérétiques, ou excommuniés, ou même pécheurs, et entendre la messe dite par eux? 397
10° S'il est permis au prêtre de s'abstenir entièrement de la consécration de l'Eucharistie? 401

QUESTION LXXXIII. — Du rite de ce sacrement.

(Six articles.)

1° Si, dans la célébration de ce sacrement, le Christ est immolé? ... 406
2° Si le temps de la célébration de ce mystère a été déterminé comme il fallait? 423

3° S'il faut que ce sacrement se célèbre dans une maison et en des vases consacrés ? 429
4° Si c'est à propos que sont ordonnées les choses qui se disent à l'entour de ce sacrement ? 438
5° Si les choses qui se font dans la célébration de ce sacrement conviennent ? 450
6° S'il est possible de remédier suffisamment aux accidents qui peuvent se produire dans la célébration de ce sacrement en observant les prescriptions de l'Église ? 461

Toulouse. — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 9108. — 1-1928.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 011246799b

PEGUES, THOMAS.
COMMENTAIRE FRANCAIS L

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 05 07 06 08 6